

ROBERT A. SEGAL

MİT

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 116

DOST

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 116

D

Robert A. Segal

Lancaster Üniversitesi'nde dinler tarihi ve din teorisi üzerine dersler vermektedir.

Segal, Robert A.
Mit
ISBN 978-975-298-468-4 / Türkçesi: Nursu Örge
Mart 2012, Ankara, 188 sayfa
Kültür Kitaplığı: 116; Din-Mitoloji: 10

MİT

Robert A. Segal

DOST

ISBN 978-975-298-468-4

Myth
Robert A. Segal

Türkçesi, Nursu Örge

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.; İvedik Organize Sanayi Bölgesi,
Matbaacılar Sitesi 588. Sokak no: 28-30 Yenimahalle / Ankara
Tel: (0.312) 395 25 80-81 • Faks: (0.312) 395 25 84

Dost Kitabevi Yayınları
Paris Cad. No: 76/7, Kavaklıdere 06680 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İÇİNDEKİLER

Pek sevgili kedim Skip'in anısına

GİRİŞ: MİT KURAMLARI

Öncelikle, izin verirseniz, bu kitabın mitlere bir giriş değil, mitlere olan yaklaşımlara ya da kuramlara bir giriş niteliğinde ve yalnızca modern kuramlarla sınırlandırılmış olduğunun altını çizmek isterim. Mit kuramları, en az mitler kadar eski olup, Sokrates öncesi döneme kadar uzanır. Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısı olmak üzere, yalnızca modern dönemde ortaya konan kuramlar bilimsel kabul edilir; çünkü gerçek bilimsel veriler ışığında mit kuramlarını araştıran profesyonel bilim dalları, ancak bu dönemden sonra ortaya çıkar. Bu sosyal bilimlerin öne çıkanları, antropoloji, psikoloji ve biraz da sosyolojidir. Mit konusunda üretilen bazı bilimsel sosyal kuramların daha erken muadilleri de olmuştur, ancak bu dönemlerde bilimsel kuramsallaştırma henüz tam olarak yerini bulmamıştı. Eskiden kuramsallaştırma daha çok tahmini ve soyut verilere dayanırken, bilimsel kuramsallaştırma, pek çok verinin toplanması üzerine kurulur. Antropolog John Beattie'nin ortaya koyduğu farklılıklar, diğer sosyal bilimler için de geçerliliğini koruyabilir:

> Bu son yüzyılın ikinci yarısında, ilk defa kaleme alınmış antropolojik çalışmaların kaynağı, 18. ve 19. yüzyıllar-

da, Afrika, Kuzey Amerika, Pasifik ve diğer başka bölgelere giden misyonerlerin ve gezginlerin tuttuğu raporlarda yer alan, oldukça yüzeysel bilgilere dayanıyordu. Elbette bundan önce de insanın kökeni ve gelenekleri hakkında pek çok varsayım ortaya konmuştu ve bu tahminler de oldukça parlaktı, fakat bu düşünürler deneysel yöntemlere sahip biliminsanları değildiler; çıkarımları, test edilebilen kanıtlara dayanmıyor, daha ziyade, kendi kültürlerinde kabul görmüş değerler doğrultusunda, genelden özele varma yolunu kullanıyorlardı. Tam anlamıyla birer Avrupa filozofu ve tarihçisiydiler ama birer antropolog değildiler.

(Beattie, *Other Cultures*, s. 5-6)

Bazı modern mit kuramları, felsefe ve edebiyatın artık eskimiş dallarından gelmekle birlikte, sosyal bilimlerin de etkisini taşıyabiliyordu. Hatta, kuramını sosyal bilimlerden çok, dini araştırmalar üzerine inşa eden Mircea Eliade bile kuramını sosyal bilimlerden elde ettiği verilerle destekliyordu!

Her bir bilim dalı mite ilişkin pek çok kuram barındırmaktadır. Aslında, mit kuramları, mitin salt bir alt küme haline geldiği, çok daha geniş bir alanı kapsar. Örneğin, antropolojik mit kuramları, mit olgusuna *uygulanan* kültür kuramlarıdır. Psikolojik mit kuramları, akıl üzerine olan kuramlardır. Sosyolojik mit kuramları da toplum üzerinedir. Tek başına mit kuramı diye bir şey yoktur çünkü mit kendi içinde bir bilim dalına sahip değildir. Mit edebiyattan şu noktada ayrılır: Edebiyat, geleneksel olarak söylendiği ya da söylenmiş olduğu üzere, tarihi, sosyolojik ya da

edebi olmayan bir biçimde incelenmek yerine, *edebiyat* olarak ele alınmalıdır. Mitin ise salt mit olarak incelenmesi söz konusu değildir.

Mit araştırmasını diğer bilim dallarıyla buluşturan nokta ise ortaya konan sorulardır. Köken, işlev ve tema üç temel soruyu oluşturur. "Köken" deyince mitin nasıl ortaya çıktığı anlaşılır. "İşlev" ise mitin devamlılığı, neden ve nasıl gerçekleştiği sorusuna yanıt arar. Köken ve işlevin nedeni sorusunun cevabı genellikle ihtiyaç kaynaklı olmasında yatar; mit bu ihtiyacı gidermek üzere ortaya çıkar ve ihtiyaç devam ettiği müddetçe de yerini korur. İhtiyacın ne olduğu ise kuramdan kurama değişiklik gösterir. "Tema" deyince mitin öznesi kastedilir. Bazı kuramlar miti birebir ele alır; tanrıların özne olarak görülmesi, mitlerin en çok göze çarpan öğeleri olmaları nedeniyle doğaldır. Diğer kuramlarda mit semboliktir ve sembolize edilen özne herhangi bir şey olabilir.

Kuramlar birbirlerinden yalnızca bu sorulara verdikleri farklı yanıtlarla ayrılmakla kalmaz, farklı sorular da sorarlar. Bazı kuramlar ve belki de bazı bilim dalları, ağırlıklı olarak mitin kökeni konusuna eğilirler; bazıları işlev ve diğerleri de tema üzerinde yoğunlaşırlar. Üçünü de aynı anda ele alan pek azdır. Köken ve işlevi irdeleyen bazıları da "neden" ve "nasıl" ile ilgilenmiş ama asla iki soruya birden cevap aramamıştır.

Genelde görüldüğü üzere, 19. yüzyıl kuramları köken sorununa eğilirken, 20. yüzyıl kuramları daha çok işleve ve temaya odaklanmıştır. Fakat bu tür bir sınıflandırma da tarihsel köken ve yinelenen köken arasında karışıklığa yol açmaktadır. Mitin kökenini ortaya koyduğunu ileri süren

kuramlarda önemli olan, mitin nerede ve ne zaman ortaya çıktığı değil, neden ve nasıl ortaya çıktığıdır. 20. yüzyılda yinelenen köken olgusunun ele alınmasına, tıpkı 19. yüzyılda olduğu gibi sıklıkla rastlanır ve yine bu iki dönemde, işlev ve tema konusuna gösterilen ilginin de aynı öneme sahip olduğu görülür.

19. ve 20. yüzyıl kuramları arasında, şu noktada ciddi bir ayrım vardır: 19. yüzyıl kuramlarında mitin temasını oluşturan olgunun doğal dünya olduğuna ve mitin işlevinin de bu dünyanın birebir ya da sembolik olarak açıklanması amacını taşıdığına dair bir eğilim söz konusuydu. Mit, modern olarak kabul edilen bilimin "ilkel" bir muadiliydi. Bilim, miti yalnızca işe yaramaz bir hale getirmekle kalmayıp, aynı zamanda onun çelişkilerini de ortaya koydu; bu bağlamda bilimsel olarak tanımlanan modernler, miti reddetmek durumundaydılar. Buna karşın, 20. yüzyıl kuramlarında mit tematik ya da işlevsel anlamda bilimin artık tarihi geçmiş bir muadili olarak görülmedi. En nihayetinde, modernler, mitin yerine bilimi koyma eğiliminde olmadılar.

Köken, işlev ve tema yanında, mit hakkında sıklıkla sorulan sorulardan biri de şuydu: Mit evrensel midir? Mit gerçek midir? Bu sorunun cevabı, diğer üç sorununkinde saklı. Bir kurama göre, mitin doğa olaylarını açıklamaya yönelik oluşumu ve bu yönde işlemesi, haliyle, yalnızca bilimden yoksun olduğu düşünülen toplumlarda yer almakla sınırlı kalır. Bir diğer farklı kurama göre, mit, oluşumu ve işleyişiyle, toplumun kenetlenmesi amacını taşır ve tüm toplumlarda kabul gören, vazgeçilmez bir yere sahip olduğu ileri sürülür.

Mitin doğal süreçleri açıklama adına ortaya çıkması ve işleyişine dair bir kuram, bu açıklamanın bilimsel olanla uyuşmadığı durumlarda, mitin doğru olmadığı gerçeğine saplanır. Ortaya çıkışının ve işleyişinin toplumu kenetlediğini iddia eden bir kuram da, geçerlilik tartışmasından şu şekilde sıyrılır: Toplumun üyeleri, uymaları beklenen kuralların uzun bir zaman önce saygın ataları tarafından konulduğuna *inanırlar* ve bunun gerçekten böyle olup olmadığının da pek bir önemi yoktur. Bu türde bir kuram gerçeklik sorununu bir kenara iter; zaten köken ve işleve dair getirdiği cevaplarla da bunu yapmaktadır.

Mitin tanımı

Bulunduğum pek çok konferansta, katılımcılar, X romanı, Y oyunu ya da Z filminde yer alan "mitin doğası" üzerine oldukça ateşli açıklamalar yaptılar. Aslında, bu savların temeli miti nasıl tanımladığımıza bağlı. Bu konuda kendi düşüncemi açıklamama izin verin.

Başlangıç olarak, bana göre, mit bir hikâyedir. Onun bir hikâye oluşu aşikâr olabilir, ne de olsa bize mitler sorulduğunda, çoğumuzun aklına ilk olarak Yunan ve Roma tanrılarının ve kahramanlarının *hikâyeleri* gelir. Yine de mit çok daha geniş bir anlamda, bir inanç ya da düşünce yapısı olarak da kendini gösterebilir; Amerika'ya özgü "Amerikan rüyası miti" ve "Batı'ya hücum miti" buna örnek olabilir. Amerikan rüyası miti Horatio Alger'in pek çok romanına konu oldu; ancak hikâyeleri, bu düşünce yapısının asıl kaynağı değildi. Aynı durum "altına hücum miti"nde de görülür.

Bu kitapta yer alan tüm kuramlar miti bir hikâye olarak ele alır. E. B. Tylor'un bunu dolaylı olarak tartışmaya açtığı doğrudur; ancak bunu yaparken de yine hikâyelerden yola çıkar. Claude Lévi-Strauss'un da hikâyenin ötesine geçerek mitin "yapısı" üzerine eğildiği doğrudur; ama o da açıklamasında hikâyeye başvurur. Miti birebir anlamıyla ele almak yerine ona sembolik olarak yaklaşan kuramlarda bile mitin teması ya da anlamı, hikâyenin birer açılımı olarak karşımıza çıkar.

Eğer miti hikâye olarak ele alacaksak, bu hikâyenin konusu nedir? Halkbilimcilere gore, mit dünyanın yaratılışını anlatır. Kutsal Kitap'ta mit olarak kabul ettiğimiz iki tane yaratılış hikâyesi (Tekvin 1 ve 2), Cennet Bahçesi hikâyesi (Tekvin 3) ve Nuh'un hikâyesi (Tekvin 6-9) yer alır. Tüm diğer hikâyeler ya efsane ya da halk masalları olarak görülür. Kutsal Kitap dışında, örneğin Oidipus miti aslında bir efsanedir. Bu kadar katı olmamakla birlikte, miti kısaca belirli bir şey hakkında bir hikâye olarak tanımlamak isterim. Hikâye, şimdide ya da gelecekte, veya Eliade ve Bronislaw Malinowski'de gördüğümüz gibi geçmişte geçebilir.

Ağırlıklı olarak dini araştırmalarda görülen kuramlarda, mitin ana karakterleri tanrılar ya da yarı tanrılardır. Burada da katı olmamak gerektiğini düşünüyorum. Çünkü bu durumda, Tanah'ın (İbranilerin kutsal kitabı) büyük bir bölümünü dışarıda bırakmak gerekirdi; Tanrı tüm hikâyelerde bulunmasına rağmen, Tekvin'in ilk iki bölümü haricinde, insan en az Tanrı kadar bu hikâyelerde yer alır. Ana figürler ilahi olsun, insan olsun ve hatta hayvan olsun, bana göre bunların hepsi de kişiliklerdir. Burada Platon'un "iyi" kavramı gibi, kişilik sayılmayan güçleri dı-

şarıda tutmak gerekir. Lévi-Strauss hariç tüm kuramcılar, en başta da Tylor, mitin kişilikle ilgili doğası üzerinde ağırlıklı olarak durur. Aynı zamanda bu kişilikler ya hareketin merkezi ya da aracılardır.

Rudolf Bultmann ve Hans Jonas dışında yer verdiğimiz tüm kuramcılar mitin işlevini inceler; Malinowski de özellikle buna odaklanmış görünür. Mitin işlevi konusunda kuramcılar arasında farklılıklar da göze çarpar. Mitin işlevinin ne olduğuna dair herhangi bir şey dayatmak istemem ancak tüm kuramcılarda –efsane ve halk masallarında daha az olmakla birlikte– işlevin öneminin oldukça fazla olduğunu bir kenara not etmek isterim. Bu doğrultuda, bana gore, mit, onu savunanlar için belirli bir ihtiyacı karşılamak amacını taşır; bu ihtiyacın ne olduğu konusunun ucunu ise açık bırakıyorum.

Günümüz jargonunda mit daha çok hakiki olmayan anlamını taşır. Örnek olarak William Rubinstein 1997 yılında *The Myth of Rescue: Why the Democracies Could Not Have Saved More Jews From The Nazis* adında bir kitap yayımlamıştı. Başlık her şeyi anlatıyor. Kitapta, müttefiklerin yeteri kadar çaba sarfetmiş olmaları halinde, çok daha fazla Yahudinin Nazilerin elinden kurtarılabileceğine dair yaygın inanç sorgulanıyor. Rubinstein'ın eleştirdiği nokta, Avrupalı Yahudilerin kaderine kayıtsız kaldıkları düşünülen müttefiklerin bunu antisemitik nedenlerle yaptıklarına olan inançtı. Ona göre, daha çok kişiyi kurtarmakta gösterilen başarısızlığa duyulan inanç için, "hatalı fikir" ya da "yaygın yanlış kanı" gibi tanımlamalar yerine "mit" terimini kullanmak çok daha uygun görünüyordu. Burada "mit", yanlış olmasına rağmen vazgeçilemeyen yaygın kanıyı ifade ediyor.

Bunun karşısında "Amerikan Rüyası miti" terimi olumlu bir anlamda kullanılmasına rağmen, yaygın bir kanı olma özelliğini de taşımaya devam eder. Bazen yanlış kanı doğru olan karşısında kendine öylesine pervasız ve sağlam bir yer bulur ki gerçekler gün gibi ortadayken bile gücünü korumaya devam eder. Yine de, özellikle sayısız kanıtlarla da destekleniyorsa, doğru olan bir inanca da tıpkı yanlış kanılara olduğu gibi güçlü bir biçimde tutunulduğu görülür. Amerikan Rüyası mitine inanan bazı Amerikalıların artık bunu bir "mit" olarak görmemesi ve zaten bunun pek de doğru olmadığı gerçeği oldukça ironiktir. Bana göre, elbette, ortaya bir kanı koyan bir hikâyenin mit olarak değerlendirilebilmesi için, inananların ona sımsıkı sarılmaları şarttır. Fakat hikâyenin gerçek bir olgu olup olmaması noktasının da ucunu açık bırakıyorum.

Adonis Miti

Kuramlar arasındaki farklara işaret etmek amacıyla Adonis gibi tanıdık bir miti ele alalım ve tartışılan kuramlar ışığında nasıl değerlendirildiğini görelim. Bu miti seçme nedenim, pek çok farklı anlatıma sahip olması ve bu sayede bize mitlerin ne kadar değişken olabileceğini göstermesidir. Bu mitin ana kaynakları, Yunan Apollodoros'un *Kütüphane* (Cilt III, bölüm 14, paragraf 3-4) ve Romalı Ovidius'un *Dönüşümler* (Cilt X, satır 298-739) adlı eserleridir.

Epik şair Panyasis'in hikâyesindeki anlatımdan yola çıkan Apollodoros'a baktığımızda, Adonis'in annesi Smyrna,

kendi babasına karşı konulmaz bir ilgi duyuyordu ve çok geçmeden onun çocuğuna hamile kaldı. Babası, gece birlikte olduğu kişinin aslında Smyrna olduğunu öğrendiğinde kılıcını çekti, Smyrna kaçtı ve o da onun peşine düştü. Smyrna tam yakalanmak üzereyken görünmez olabilmek için tanrılara yakardı; tanrılar ona acıdı ve onu bir mür ağacına (Smyrna aynı zamanda mersin ağacıdır) dönüştürdü. On ay sonra ağaç ortadan ikiye ayrıldı ve Adonis de bu şekilde doğdu.

Adonis küçük bir çocukken bile olağanüstü bir güzelliğe sahipti ve belli ki bunun her zaman farkında olan Aphrodite de tıpkı Smyrna'nın babasına âşık olması gibi ona vurulmuştu. Adonis'i yalnız kendisi için isteyen Aphrodite onu bir sandığa kapattı. Aphrodite'in içinde ne olduğunu söylemeden Hades'in (Yeraltı) kraliçesi Persephone'ye teslim ettiği sandığı açan Persophone de Adonis'i görür görmez ona âşık oldu ve onu Aphrodite'e geri vermeyi reddetti. Her iki tanrıça da Adonis'in yalnızca kendisine ait olmasını istiyordu. Tanrıların kralı Zeus bu durumda her iki tarafı da haklı buldu ve Adonis'in yılın üçte birini Persephone'yle, üçte birini Aphrodite'le ve geri kalanını da yalnız başına geçirmesini buyurdu. Adonis kendine ait olan zamanı da gönüllü olarak Aphrodite'le geçirdi ve böylece hiçbir zaman bir tanrıçanın gözetiminden çıkmamış oldu. Günlerden bir gün, avlanırken bir boğanın boynuzlarıyla ölümcül bir yara aldı. Hikâyenin Apollodoros tarafından aktarılan bir diğer çeşitlemesinde ise bu saldırıyı gerçekleştiren kişi, Adonis yüzünden Aphrodite'in gözünden düştüğüne inanan savaş tanrısı Ares'ten başkası değildi.

Ovidius, Adonis'in hikâyesini annesi Myrrha ve babası Kinyras arasındaki ensest ilişkiden itibaren ele alır. Düştüğü derin umutsuzluktan kurtulabilmek için kendini asmak üzere olan Myrrha, üzüntüsünün kaynağını önceden sezen yaşlı dadısı tarafından kurtarılır ve Apollodoros'ta da görüldüğü gibi Myrrha'nın dadısı, babasıyla fark edilmeden birlikte olabilmesi için gereken ayarlamaları yapar. Fakat üçüncü gece Kinyras kendisini böylesine çok sevenin kim olduğunu ışığı tutup görünce, yine Apollodoros'ta olduğu gibi, kılıcını çeker ve Myrrha da ondan kaçar. Hamile Myrrha, dokuz ay boyunca dolaşır durur. Yine Apollodoros'ta görüldüğü gibi bitap düşer ve ettiği dualar kabul edilerek ona merhamet eden tanrılar tarafından bir ağaca dönüştürülür. Yalnız burada dönüşüm hamileliğin başında değil, sonunda gerçekleşir. Yine de, Myrrha dönüşümden önce ağlamaya fırsat bulur ve gözyaşları mür kokusuna dönüşür. İçinde hâlâ canlı olan bebeği, dünyaya gelebilmek için ağacı parçalar.

Apollodoros'un aksine, Ovidius'ta Venüs (Roma'da Aphrodite'e verilen ad) Adonis'e genç bir delikanlıyken rastlamış ve ona aynı tutkuyla âşık olmuştur. Burada, diğer tanrıçalarla bir çekişme yaşanmaz ve Adonis sadece Venüs'e ait kalır. Birlikte ava giderler, Venüs onu daha kolay avların peşinden gitmesi için sürekli uyarır, Adonis dinlemez ve daha büyük avlar arar ve sonunda da Apollodoros'ta olduğu gibi bir boğa tarafından ölümcül bir biçimde boynuzlanır, ancak bu ölümün nedeni Venüs'e âşık bir diğer rakip değildir.

Apollodoros'ta Adonis'in ölümüyle biten hikâye, Ovidius'ta Venüs'ün onun için tuttuğu yasla devam eder.



1. Rubens, *Venüs ve Adonis.*

Onun anısına, dökülen kanına nektar serper ve buradan anemon çiçeği (dağ lalesi) fışkırır. Adonis gibi o da kısa ömürlüdür.

Apollodoros'ta ölüm ve dirilişin yıllık döngüsü Adonis'in "nihai" ölümünden *önce*yken, Ovidius çeşitlemesinde yıllık döngü Adonis'in öldükten sonra çiçeğe dönüşmesiyle *devam* eder. Çiçeğin toprakta bitmesi Adonis mitine bağlı olarak yapılacak ayini önceden haber verirken Apollodoros'ta bu bağlantı görülmez.

Apollodoros'ta olayların kaynağı öfkeyken, Ovidius'ta aşktır. Apollodoros'ta Adonis annesi ve babası arasında geçenlerin ve düşman tanrıların masum bir kurbanıyken,

Ovidius'ta teselli edilemeyen Aphrodite de hikâyede en az Adonis kadar kurban olarak görülür.

Apollodoros hikâyeyi gerçekmiş gibi sunarken, Ovidius onu kurgu olarak ele alır. Apollodoros'un anlatımı olduğu gibidir, Ovidius ise temayı yaymak adına hikâyeyi eğip büker. Özellikle de Myrrha'nın ağaca, Adonis'in de bir çiçeğe dönüştüğü bölümlerde görürüz bunu. Apollodoros hikâyesinin kelimesi kelimesine anlaşılmasını isterken, Ovidius ortaya bir metafor koyma niyetindedir. Apollodoros ciddiyken, Ovidius şendir.

Adonis mitini kullanmamın nedeni, salt günümüze ulaşabilmiş farklı pek çok çeşidinin olması değil, aynı zamanda bu mitin modern mit kuramcıları arasında da çok yaygın olarak ele alınmasıdır. Bu mit, J. G. Frazer, o zamanlar Lévi-Straussçu olan Marcel Detienne, C. G. Jung ve onun takipçileri tarafından incelenmişti.

Kuramların mitlere uygulanışı

Bir miti çözümlemek için öncelikle bir kuramın bakış açısına sahip olmak gerekir. Kuramlaştırma işi kaçınılmazdır. Örneğin, akademik klasik mitoloji kitaplarında Adonis'in her yıl Persephone'ye gidişi ve bereketli dönemde tekrar Aphrodite'e geri dönüşü, mitin, bilimin ilkel eşdeğeri olduğu görüşünü destekler. Bir kuramın evrensel olduğuna dair şüphe duymak başka bir şey, kuramlaştırmayı toptan bir kenara itmek başka bir şeydir.

Kuramların mitlere ihtiyaç duydukları gibi, mitlerin de kuramlara ihtiyacı vardır. Kuramlar mitleri aydınlattı-

ğı gibi, mitler de kuramları doğrulayabilir. Bir mitin salt uygulanabilir olmasının tek başına kuramı doğrulamaya yetmediği de bir gerçektir; kuramın kendi içinde tutarlı ilkelere sahip olması gerekir. Örneğin, Adonis mitini açıklayan Jung'un kuramını uygulamak, bir tür kolektif bilinçdışının varolduğunu tek başına ispatlamaz ve böyle olması gerektiği düşünülür. Bir kuramın tutarlılığını göstermenin bir diğer dolaylı yolu da, ilkeleri doğru kabul edildiği takdirde, ne kadar doğru işlediğine bakmak olacaktır. Eğer bu işe yaramıyorsa, ya yanlış ya da yetersiz bir kuramla karşı karşıyayız demektir.

I. Bölüm

MİT VE BİLİM

Batı'da mit incelemelerinin geçmişi, Homeros mitini özellikle etik bağlamda reddetmiş biri olan Platon'a kadar uzanır. Mitin bu suçlama karşısında duran asıl savunucuları, onu alegorik olarak ele alıp yeniden çözümleyen Stoacılardan başkası değildi. Modern dönemde mitin karşı karşıya kaldığı sorun ise etikten ziyade bilimdir. Bu bölümde mite yaklaşımımız, tanrıların davranış biçimlerine eğilen Platon'un aksine, tanrıların fiziksel dünyayı nasıl kontrol ettiklerine bakmak olacak. Platon tanrıların ahlaksız davranışlarını sergiliyor diye mitten yakınırken, modern eleştirmenler de dünyayı bilimsel olarak açıklayamadığı için onu gözden çıkarır.

Hakiki bir bilim olarak mit

Mitin karşına çıkan modern zorluklardan biri de onun bilimsel geçerliliğinin olup olmamasıdır. Yaratılış, gerçek-

ten de, Tekvin'de (1:1-2:4a) geçen ilk iki hikâyede denildiği gibi, sadece altı günde mi gerçekleşti? Tüm dünyayı saran bir tufan oldu mu? Dünyanın yaşının sadece altı ya da yedi bin yıl olduğu doğru mu? Mısırlılar üzerine on bela gerçekten de gönderilmiş olabilir mi? Bilimsel eleştiriler karşısında duran en çekincesiz savunma, kutsal metinlerin doğru kabul edilmesidir; en nihayetinde, Tevrat'ı Hz. Musa'ya gönderen Tanrı'nın kendisidir. "Yaratılışçılık" olarak da bilinen bu duruşun savunmasında, yaratılışın altı gün sürdüğü söylenirken aslında gün sözünün devir gibi anlaşılması gerektiği gibi yorum değişikliklerine başvurulur. Yaratılışçılık, farklı türlerin aynı anda ortaya çıkmadığını ve türlerin çok uzun süren dönemlerde birbirlerinden evrildiğini iddia eden Darwin'in *Türlerin Kökeni* (1859) adlı çalışmasına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Şaşırtıcı olan ise, yaratılışçıların kutsal metinde geçen yaratılışla ilgili çözümlemelerinde, zaman içinde daha da artan, kelimesi kelimesine ele alış tarzlarından ödün vermemeleriydi.

Bir yandan da yaratılışçılar, sahip oldukları çizginin bilimsel olmak *yerine* dini olmasından çok, dini olduğu *kadar da* bilimsel olmasıyla övünürler. "Yaratılışçılık", kendi iddialarını destekleyen, evrim gibi seküler karşıtlarını ise reddeden türde bir bilim anlayışını benimsemiş "yaratılış bilimi"nin bir çeşit kısaltmasıdır. Şüphesiz, "yaratılışçı biliminsanları"nın "mit" terimini kendi düşüncelerine uygun bulmamalarının nedeni, terimin zaman içinde yanlış kanıya saplanma anlamıyla özdeşleşmesindendir. Eğer terimi kendi bağlamında güçlü bir kanı olarak ele alırsak, yaratılışçılık aslında bilimsel olduğunu iddia eden bir mittir. Yaratılışçılar için bilimsel sağlamlıktan asıl yoksun olan

şey, evrimin kendisidir. Onlara göre, Kutsal Kitap ve modern bilim arasında oluşabilecek herhangi bir çatışmada geri adım atması gereken modern bilimdir; tersi olamaz.

Modern bir bilim olarak mit

Modern bilimin karşısında duran daha ölçülü bir savunmada ise bilim ve mit arasında bir çeşit mutabakat sağlama yoluna gidilir. Burada modern bilimle çatışan öğeler ya çıkarılır ya da daha akıllıca davranılıp modern ve bilimsel bir açıdan yeniden çözümlenir. Mit, bilimsel olmaya çok daha yatkındır; çünkü o, *bilimdir*. Nuh'un yaşayan tüm türleri tek başına bir araya getirip onları yükselen denizlerin azgınlığına dayanabilecek kadar sağlam, tahta bir gemide yaşatabilmesi gerçekleşmemiş olabilir; ancak çok büyük bir tufanın gerçekleştiği ise bilinmektedir. Böylelikle elimize bilimsel bir doğru da geçmiş olur. İşte, bu yaklaşım, miti *bilimden* ayıran "mitolojibozum" dediğimiz şeyin tam tersidir. Mitolojibozumu bir sonraki bölümde ele alacağız.

Oxford Annotated Bible (Oxford Açıklamalı Kutsal Kitap) editörleri, yaşanan ilk musibet olan Nil sularının kana dönüşmesine (Çıkış 7:14-24) akla uygun bir açıklama getirmenin en iyi örneklerinden birini şu yorumlarıyla verirler: "Nehrin kana dönüşmesi felaketi aslında Mısır'da gerçekleşen doğal bir olgudan kaynaklanır; yani bu kızıl renge neden olan şey, Nil'in seviyesinin en yüksek noktada olduğu yaz mevsiminde, suya karışan topraktaki kırmızı parçacıklar ya da mikro organizmalardır." İkinci musibet olan kurbağalar (Çıkış 8:1-15) meselesine de edi-

törler benzer bir biçimde yaklaşır: "Mevsimsel taşmadan sonra Nil'de oluşan çamur yatakları kurbağalar için doğal bir üreme alanı oluşturmuştu. Mısır'da bu istilanın sık sık görülmemesinin nedeni ise İbis olarak adlandırılan ve kurbağayla beslenen bir kuş türüydü." Ne tesadüftür ki, Aaron bir el hareketiyle musibeti yeryüzüne indirdiğinde İbisler tatildedir ve Hz. Musa musibetin artık sona ermesini istediğinde de ne hikmetse hemen geri geliverirler! Miti bilimin karşısına olduğu gibi çıkarmak yerine, işte bu taktikle mit bilime dönüştürülür; son zamanlarda ise daha çok bilimi mite dönüştürmek yaygındır.

İlkel bir bilim olarak mit

Bilimin ortaya serdikleri karşısında mitin en yaygın olarak aldığı tavır ise artık onu bilimin karşısına koymaktan vazgeçmektir. Bu bağlamda, mit, dünyayı açıklamaya devam etmekle birlikte, mitik görünümde bilimsel açıklamalar yapmaktan uzaklaşır ve salt mitin kendisini bağlayan açıklamalara yönelir. Dolayısıyla, tartışma konumuz mitin bilimsel geçerliliğinin olup olmaması değil, mitin bilimle ne ölçüde uyuştuğudur. Mit "ilkel" bilimin ya da, daha açık olmak gerekirse, bilimin bilimöncesi eşdeğeridir. Burada mit, dinin bir parçası haline gelir. Din, salt tanrılara inanmayı sağlarken, mit, tanrıların neden olduğu olayların ayrıntılarını aktarır. Bilimin fiziksel olaylara modern açıklamalar getirerek daha hâkim bir konuma gelmesiyle, dinin bir parçası olan mit de dinle beraber ortak bir düşüşe geçti. Tanım gereği bilimi kabullenen modernler bir yandan da

mite inanmayı sürdüremezler ve "modern mit" kalıbı da kendi içinde bir çelişki barındırmaktadır. Mit, moderniteyi getiren sekülerleşme sürecinin kurbanı olmuştur.

Din ve bilim arasındaki ilişki hiçbir zaman tekdüze olmamıştır; *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (Bilim ve Hıristiyan Teolojisi Arasındaki Çatışmanın Tarihi) gibi yanlı başlıklar tek taraflı bir bakış açısı sunar. Dahası, din ve bilim, dolayısıyla mit ve bilim arasında görülen çatışma ve uzlaşı, 19. yüzyılda 20. yüzyıla oranla çok daha fazla görülür.

• E. B. Tylor

Öncü antropologlardan İngiliz E. B. Tylor (1832-1917) bilim ve mit arasındaki zıtlığın klasik bir savunucusuydu. Tylor'a göre, mit dinin, din ve bilim de felsefenin birer alt elemanıdır. Felsefeyi "ilkel" ve "modern" olarak ikiye ayırır. İlkel din, bir çeşit ilkel felsefedir. İlkel bilim diye bir şey yoktur. Öte yandan, modern felsefe, din ve bilimi bünyesinde barındırır. Bu ikisi arasında bilim önem bakımından öndedir ve ilkel dinin modern bir karşılığıdır. Modern din, metafizik ve etik olmak üzere iki unsurdan oluşur ki ikisi de ilkel dinde görülmez. Metafizik "ilkellerde" bulunmayan bir kavramdır ve fiziksel olmayan öğeleri ele alır. Etik, ilkel kültürde noksan olmamakla birlikte, ilkel dinin dışında yer alır: "Yüksek kültürlerde etik ve animistik felsefe arasındaki bağlantı o kadar yoğun ve güçlüdür ki bu bağlantının daha düşük kültürlerde de bir başlangıca sahip olduğu tahmin edilmektedir." Tylor, modern ya da ilkel ol-



2. E. B. Tylor, G. Bonavia tarafından yapılan portresi.

sun, animizm terimini din yerine kullanır; çünkü tanrılara olan inancın, ruhlara (*anima* Latincede ruh anlamına gelir) olan inaçtan kaynaklandığını düşünür. İlkel dine göre, ruhlar, başta insan olmak üzere tüm varlıklarda bulunur. Tanrılar da tüm fiziksel varlıkların içinde bulunan ruhlardır; insan hariç, çünkü o tanrı değildir.

İlkel din, bilimin ilkel karşılığıdır; çünkü her ikisi de fiziksel dünyayı açıklamaya yarar. Tylor ilkel dini "yaban biyoloji" olarak tanımlar ve "mekanik astronominin, zamanla düşük ırklara ait animistik astronominin yerini aldığını, günümüzde de biyolojik patolojinin, yine zamanla animistik patolojinin yerini aldığını" ileri sürer. Dini açık-

lama kişiseldir: Olayları açıklayan ise tanrıların verdiği kararlardır. Bilimsel açıklama kişisel değildir: Olayları açıklayan şey fizik kurallarıdır. Bilim, fiziksel dünyayı açıklama noktasında bütünüyle dinin yerini alır; bu doğrultuda "animistik astronomi" ve "animistik patoloji" animizmin modern değil, ilkel haline işaret eder. Modern din ise fiziksel dünyayı tamamen bilimin ellerine bıraktı ve soyut dünyaya geri çekildi; özellikle de bedenin ölümünden sonra ruhun yaşamaya devam ettiği düşünülen öteki dünyayla ilgilendi. İlkel dinde somut olarak görülen ruh, modern dinde soyuttu ve sadece insana özgüydü:

> Günümüzde ve ülkemizde hayvanlarda ruh olduğuna dair inanç giderek zayıflamıştır. Animizm kendi köşesine çekilerek ilk ve asıl konumuna, insan ruhu üzerine öğretisine odaklanmıştır... Ruh, ilahi halini terk ederek soyut bir varlığa bürünmüş, adeta "bir hayalin gölgesi" olup çıkmıştır. Kuram olarak biyoloji ve akıl sağlığı üzerine yapılan incelemelerden ayrılmış, hayat ve düşünce, duyu ve akıl, duygu ve istenç üzerine olguları salt deneyimlere dayanarak tartışmaya başlamıştır. Ortaya artık "ruhla" pek de ilgisi kalmayan, en derin anlamıyla düşünsel bir ürün olan, bir çeşit "psikoloji" çıkmıştır. Modern düşüncede Ruh, yerini dinsel metafizikte bularak, geleceğin dinsel öğretisinde düşünsel bir konum inşa etme gayretinde kullanılır.
> (Tylor, *Primitive Culture*, c. II, s. 85)

Benzer bir biçimde, ilkel dinde somut olan tanrılar modern dinde soyuttur. Dolayısıyla, tanrılar fiziksel dünyada etkisizdir – Tylor'a göre fiziksel etkiler fiziksel

sonuçlar doğurur ve din fiziksel dünyayı açıklayamaz. Tanrılar fiziksel dünyadan alınıp sosyal dünyaya yerleştirilir. Tanrılar, tıpkı Platon'un da tercih ettiği gibi, insanlar için birer örnek teşkil ederler. Artık Kutsal Kitap'a başvuran kişinin aradığı şey fizik değil, etiktir; Kutsal Kitap'a yaratılışın nasıl gerçekleştiğini öğrenmek için değil, On Emir'in ne olduğunu öğrenmek için başvurulur ve yine Platon'a göre Homeros, şayet eserini daha farklı düzenlemiş olsaydı bunu sağlayabilirdi. Hz. İsa mucizeler yaratan biri yerine, ideal insana örnek olarak görülmeliydi. Bu görüşe en iyi timsal Victoria kültürü eleştirmeni olan Matthew Arnold'dan gelmişti.

Bu uzlaşmacı tutumu, bilimi, dahası evrimi, dinle yolları asla kesişmediği için uyumlu gören, geç dönem evrim biyologu Stephen Jay Gould'da da görebiliriz. Bilim fiziksel dünyayı açıklar; din ise ahlak kurallarını belirler ve hayata anlam katar:

> Bilim, doğanın olgusal karakterini belgelemeye çalışırken, bu olguları düzenleyen ve açıklayan kuramlar geliştirir. Öte yandan, din, insanın amaç, anlam ve değerler dünyasında aynı önemde, fakat tamamen farklı bir şekilde işlemektedir.
>
> (Gould, *Rocks of* Ages, s. 4)

Gould'a göre din, *her daim*, bilimin sahip olduğundan çok daha başka amaçlara hizmet etmiştir; Tylor'a göre ise din, bilim tarafından yenilenmeye zorlanmış, gereksiz görülmüş ve işlev alanı daraltılmıştır. Tylor'u biyolog Richard Dawkins'e bir ölçüde yakın görebiliriz, ancak Dawkins bi-

limin sözünün geçtiği bir dönemde dinin işlevlerinin çok daha azına bile razı gelmeyerek Tylor'dan ayrılır.

Tylor'a göre, fiziksel dünyayı açıklamada dinin yenilgisi, aynı zamanda mit için de geçerlidir ve bu da onu ilkel dinle eş tutar. Mit, tanrılara olan inancı izah eder; inanç bilimin karşısında ayakta kalabilirken mit bunu başaramaz. Görüldüğü üzere, mitlerde fiziksel ve fizikötesi olayların ortaya çıkışlarında tanrıların aracılığına mutlak bir ihtiyaç bulunur. Bunun yanında, din her ne kadar açıklama konusunda anahtar rolünü kaybetmiş olsa da, "modern din" bu eksikliği giderebilir; ancak modern mit diye bir şeyden söz edemeyiz.

Tylor, dini açıklamaların bilimin karşısına konması gibi, miti de bilimin karşısına koyarak 19. yüzyılda mite getirilen bakış açısını temsil eder. 20. yüzyıldaki yaklaşım ise miti de tıpkı dinde olduğu gibi bilimle bağdaştırarak onu modernler tarafından kabul edilebilir bir hale getirmeye çalıştı. Her koşulda, Tylor'un bakış açısı popülerliğini korudu ve "mit" teriminin Roma ve Yunan tanrılarının hikâyelerini çağrıştırdığını düşünenlerce de kabul gördü.

Tylor'a göre, bilim miti salt lüzumsuz kılmaz, aynı zamanda kabul edilemez görür. Neden? Çünkü bilimin ve mitin getirdiği açıklamalar uyuşmaz. Bu durum sadece bilimin duygulara yer vermeyen ve mitin de aksi tavrıyla açıklanamaz. Asıl neden, ikisinin de *aynı* olaylar için *doğrudan* açıklamalar yapıyor olmalarıdır. Tanrılar doğal güçler aracılığıyla hareket etmezler, onların yerine hareket ederler. Mitte, diyelim ki yağmur tanrısı, yağmuru kovalarda biriktirir ve daha sonra kendi seçtiği bir yere boşaltır. Bilime göre yağmurun nedeni meteorolojik süreçlerdir.

Meteorolojik süreçleri yönlendirmek varken, onun yerine hareket eden yağmur tanrısı mitinin açıklamasını bilimsel olanın karşısında savunmak pek de mümkün değildir.

Mitte nedensellik ilkesi salt kişiler üzerinden yürümez. Yağmur tanrısının gökyüzünde kovalarda biriken yağmuru belirli bir bölgeye boşaltma kararı, yağmurun gökyüzünde birikmesi, kapasitesi ve düşeceği yön açısından, bir anlamda fiziksel kanunların yerine geçer. Fakat Tylor, bilim ve mit arasına koyduğu katı mesafeyi korumak adına, mitlerin fiziksel süreçleri görmezden geldiğini, yalnızca ilahi kararlara odaklandığını söyler.

Mit ve bilimin uyuşmadığı düşünülse bile, neden Tylor'a göre mit bilimsel değildir? Bunun cevabı kişiye bağlı nedenlerin bilimsel olmamasıyla verilebilir. Ama neden? Tylor bunu belirtmemiştir. Olası nedenlerden bazıları şöyledir: kişiye bağlı neden soyuttur –ilahi aracıların kararları–, doğal nedenlerse somut; kişiye bağlı nedenler öngörülemez ve test edilemezken doğal nedenlerde bunlar yapılabilir; kişiye bağlı neden özeldir, oysa doğal nedenler geneldir ve son olarak da kişiye bağlı nedenler sonuç odaklıdır, yani erekbilimseldir, doğal nedenlerin etkinlikleri ise süreklidir. Fakat bunların hiçbiri kişiye bağlı nedenlerle doğal nedenler arasındaki farklılıkları ortaya koymaya yetmez; dolayısıyla, mitin bilimsel olmadığına dair Tylor'u ikna eden şeyin ne olduğunu görmek pek de kolay değildir.

Tylor bu düşüncesini asla sorgulamayarak mitin sadece ilkellerde olduğu, daha da ötesi, modernlerde yalnızca bilime yer olduğu sonucunu çıkarır. "Mit-yapım dönemi"ni irdelemesi, öylesine getirilmiş bir yaklaşım değildir. Mircea Eliade, C. G. Jung ve Joseph Campbell'in özellikle vurgu-

ladığı, mitin her daim süregiden bir yapıya sahip olduğu görüşünün aksine, Tylor, miti yavaş ilerlemesine rağmen geçici bir süreç olarak görür. Mit görevini başarıyla yerine getirmiştir ancak artık onun devri geçmiştir. Hâlâ mite tutunan modernler ise, onun bilimle olan uyuşmazlığını ya anlamamaktadırlar ya da görmezden gelirler. Tylor bilimsel dönemin başlangıç tarihini tam olarak belirtmese de modernliğin başlangıcıyla paralel tutar ki o da birkaç yüzyıllıktır. 1917 yılında ölen Tylor, modern sonrası dönemde neler olacağını pek fazla öngörememiştir. Tylor'la aynı bakış açısına sahip bir diğer kişi de Amerikalı antropolog David Bidney'dir.

Tylor'un miti bilime karşıt olarak görmesinin bir nedeni de, onu dinin bir alt öğesi olarak görmesidir. Ona göre, her ne kadar modern dinde mite yer olmasa da, mit dinden bağımsız varolamaz. Çünkü ilkel din, dolayısıyla da mit, bilimin muadilleridir; din olduğu gibi kabul edildiğine göre, mit de öyle olmalıdır.

Bilim ve mit karşıtlığının bir diğer nedeni de Tylor'un miti birebir okumasıdır. Mitin sembolik, şiirsel ya da metaforik yolla okunmasına karşı çıkar ki bunlar yer değiştirebilen kavramlardır. Helios mitinde Helios'un gökyüzünde her gün savaş arabasını sürüşünü bir çeşit kişisel disiplin anlatımı olarak gören "ahlak simgecileri"ne ve yine miti ulusal ya da yerel kahramanların yaptıklarının daha renkli bir dille anlatımı olarak gören "Evhemerosçular"a karşı çıkar. (Evhemeros mitik olayların temellerinde yatan tarihi olayları araştırma geleneğinin kurucusu, Antik Yunan bir mitologdur.) Tylor'a göre, Helios miti, güneşin neden doğup battığını anlatır ve açıklayıcı işlev birebir bir oku-

ma *gerektirir*. Simgeciler ya da Evhemerosçular miti bilimin ilkel karşılığı olarak görmezler, çünkü sembolik olarak okunduğunda tanrılardan ya da dünyadan çok insanlarla ilgili olduğu görülür. Yine, simgecilere göre, sembolik olarak okunduğunda, insanların davranışlarını açıklamak yerine nasıl davranmaları gerektiğini öğütleyen mit, bu bağlamda da bilimsel olmadığını gösterir. Ahlaki simge ve Evhemerosçular yaklaşımlarla mit çözümlemeleri yapmak çok eskiye dayanmakla beraber Tylor, bu yaklaşımları hâlâ benimseyenlerin bilimin modern meydan okuyuşu karşısında mitin yerini korumak adına çaba sarfettiklerini ileri sürer. Tylor, tanrıların insanın bir metaforu olduğu görüşünü savunan Evhemerosçuları bir kenara iter ve bazı insanların yüceltilerek tanrılaştırılması görüşüne sahip antik ve gelenekçi Evhemerosçuların yaklaşımını benimser. Antik Evhemerosçular, ilk tanrıların ölümlerinin ardından ilahlaştırılarak tanrı mertebesine getirilen saygın krallar olduğunu düşündüler. Evhemeros'a göre de ilk tanrılar yaşarken ilahlaştırılan krallardı.

Kariyerini Oxford'da yapmış ve Tylor'la çağdaş Alman Sanskrit uzmanı Friedrich Max Müller (1823-1900), görüşleriyle onun karşısında yer alır. Tylor'a göre modernler miti sembolik olarak görüp yanlış bir okuma yapmış, Müller'e göre ise eskiler kendi mitlerini ya da mitik verilerini birebir okuyarak yanlış anlamışlardır. Doğa olaylarının sembolik betimlemeleri ilk zamanlarda birebir tanrılarla ilşkilendirilirdi. Örneğin, denize şiirsel bir betimlemeyle "hiddetli" denmesi, ondan sorumlu kişinin karakteristiğinin ortaya konduğunu düşündürürdü; mit de o zamanlar bu karakteristiği açıklamak için oluşturulmuştu. Müller'e

göre, mitolojinin kökü, kadim dillerde bulunmayan ya da neredeyse bulunmayan soyut kavramlara ve nötr cinsiyet eksikliğine dayanır. Bu durumda, güneşe verilen herhangi bir ad –"sıcaklık bahşeden" diyelim– kişiliksiz ve soyut bir varlığa kişilik katarak, sonraki nesillerin bu dişi ya da erkek tanrıların hayatlarını anlatan mitleri yaratmalarına zemin oluşturmuştur.

Tylorcu yaklaşıma göre, Adonis miti, gözlemlenmiş ilginç bir olayı açıklamaya yöneliktir. Tylor'a göre, Apollodoros ve Ovidius'un anlatımları bize mürün kökenini açıklayabilir. Ovidius'da buna ek olarak anemon çiçeğinin kökenine de rastlarız. Dahası, Ovidius'da Adonis'i sembolize eden bu çiçeğin ömrünün ilginç bir biçimde kısa oluşuna da açıklık getirilir. Eğer anemon çiçeğinin tüm bitkileri temsil ettiğini varsayarsak, tüm bu varlıkların neden sadece ölmekle kalmayıp yeniden doğduğunu mitin açıkladığını düşünebiliriz. Tylor'a göre, Adonis insan değil tanrı olmalıydı ve mit de çiçeklerin ve mahsulün yıllık döngüsünü onun her yıl Hades'e gidişine ve geri dönüşüne bağlamalıydı. Adonis'in nihai ölümü bir kenara bırakılmalı ve Adonis'in sorumluluğundaki doğal varlıklar üzerindeki gücü irdelenmeliydi. O zaman, mitin getirisi tamamen akılcı bir hal alacaktı; böylece, ürünlerin tuhaf davranış biçimleri de anlaşılacaktı – defalarca ölüp dirilmelerinin nedeni.

Mit tek başına Adonis'in yaptığı yıllık yolculukla bitkilerin canlanma dönemi arasındaki bağlantıyı kurmaya yetmeyebilir, ancak "Adonis bahçeleri"nde hızla büyüyen ve ölen bitkilerle gerçekleştirilen tohum ekme ayinleri bunu göstermeye yeter. Mit bu yolculuk ve bereket arasındaki

ilişkiyi kurmaya yetiyor olsa da, Tylor'a göre bitkilerin canlanması Adonis'in kararlarıyla değil, davranışlarının kaçınılmaz sonuçlarıyla gerçekleşir.

Bu haliyle bile mitin içeriğinin ağırlıklı bir kısmı dışarıda kalacaktır. Tylor'un kuramı ensest, aşk, kıskançlık ve cinsellik konularına açıklık getiremez. Daha kesin bir dille söylemek gerekirse, salt Adonis'in tarafından bakılarak açıklanan dürtülerden öteye gidilemez. Gelgelelim, mitte daha çok Adonis'in çevresindeki kişilerin dürtülerini görmekteyiz. O ise daha çok hikâyenin öznesi değil de nesnesiymiş gibi durur ve her ne kadar mucizevi olaylar yaşasa da o bir tanrı değil, sadece bir insandır. En nihayetinde, mitin asıl çekim noktasını, onun ya da diğerlerinin fiziksel dünya üzerinde yarattıkları etkiden çok aralarındaki ilişkilcr oluşturur. Tylor'un kuramında görülen mit, açıkça yaratılışı, daha da ötesi süregiden fiziksel olayların işleyişini açıklama amacı taşır. Bu ölçütler ışığında, Tylor'un bir mit olarak gördüğü Tekvin 1'i ele alalım. Birkaç bölümden alıntı yaparsak:

> Ve Tanrı dedi ki, "Gökyüzünün altındaki sular tek bir yerde toplansın ve kuru toprak ortaya çıksın". Öyle de oldu. Tanrı bu kuru toprağa Yeryüzü dedi ve toplanan sulara da Deniz. Tanrı bunu görünce pek beğendi.
>
> (Tekvin: 1:9-10 [Gözden Geçirilmiş Standart Versiyon])

> Ve Tanrı dedi ki, "Canlılar doğsun suların içinden yığınlarla ve kuşlar uçsun yeryüzünün semalarında". Böylece Tanrı devasa deniz canavarlarını ve hareket eden her canlıyı, sudan gelenleri türüne göre ve kanatlı kuşları da

kendi türüne göre yarattı. Tanrı bunu görünce pek beğendi.

(Tekvin 1:20-21)

Sonra Tanrı şöyle dedi, "İnsanı kendi suretimizde yaratalım ve o, denizlerdeki balıklara hükmetsin ve havadaki kuşlara ve büyükbaş hayvanlara ve tüm yeryüzüne ve onun üzerinde yürüyen her şeye". Böylece Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, suretinde kendinin, onu Tanrı yarattı; dişiyi ve erkeği yarattı. Ve Tanrı onları kutsadı ve onlara dedi ki, "Verimli olun ve çoğalın, yeryüzünü doldurun ve ona hâkim olun"... Ve Tanrı tüm yaptıklarını görüp şöyle bir baktı; gerçekten de çok beğendi.

(Tekvin 1:26-31)

Tylor'un kuramı, denizler ve karalar gibi tek seferde ve bir kereliğine düzene konan öğelerden çok, yağmur, mevsimlerin değişmesi ve Nuh'un hikâyesindeki gökkuşağı gibi tekrar eden olaylara daha uygun düşmektedir. Tekvin 1'de tekrar eden pek çok olay ele alınır: Gündüz ve gece, güneş ve ay ve tüm canlılar. Yine de, Tylor'un kuramı tekrar eden olaylar kadar tanrıların tekrar eden kararlarına da ihtiyaç duyar. Tylor'a göre, tanrılar fiziksel dünya ise, insanlar da sosyal dünyadır: Her şeyi en baştan tekrar yapmalıdırlar. Bronislaw Malinowski ve Mircea Eliade'de görülen tanrı anlayışının aksine, yaptıkları hiçbir şey kendi kendine devamlılık gösteremez.

Peki ya hiçbir zaman gözlemlenmemiş olaylara ne demeli, örneğin deniz canavarlarına? Mit bunları açıklamada

ne gibi bir rol oynayabilir? Muhtemelen, Tylor'un buna vereceği cevap, Tekvin'i yaratanların, birilerinin onları görmüş oldukları ya da gördüğünü varsaymaları olurdu. Deniz canavarlarının bu durumda UFO'lardan pek bir farkı da olmazdı.

Tylor'un kuramı, Tekvin 1'de yer alan yaratılış süreciyle uyumlu gibi görünse de, mitin büyük bir bölümü için yetersiz kaldığı görülür. Yaratılış mitinde açıklamalar yapılmasının yanında, tekrar tekrar ne kadar iyi olduğu anlatılarak değerlendirmelerde bulunulur. Mitin bilimle paralel olması görüşünde direttiği için mitte ahlak anlayışına, ahlak simgecilerine karşı olduğu için yer vermek istemez. Ona göre, Tekvin 1'de salt açıklama yapılmalıdır, değerlendirme değil. Aynı şekilde, hikâyede, insanın yaratılışına getirilen açıklamanın yanında, kendisine bir çırpıda fiziksel dünyaya hükmetme hakkının ve ödevinin de verildiğini görüyoruz. Dahası, insanın Tanrı'nın suretinden yaratılması burada anatomik bir duruma işaret etmemekte, dolayısıyla burada da Tylor'un kuramı yetersiz kalmaktadır.

Sonuç olarak, diyelim ki Tylor'un kuramı işledi, peki bu neyi aydınlatacaktı? Bir kuramın bir mitle uyuşması başka şey, bir kuramın neye uyuyorsa onu aydınlatması başka bir şeydir. Tylor'un kuramı bize bilmediğimiz ne anlatabilir? Tylor'a mitin *anlamı* nedir sorusunu sormak bile gereksiz, çünkü o mitin zaten birebir anlaşılması gerektiğini düşünür: Mitin anlamı, söylediği şeyin ta kendisidir. Yine de, Tylor, mite köken ve işlev bakımından katkı sağlamıştır. Ona göre, Tekvin 1'i ortaya çıkaran etken, dünya hakkında ileri sürülen çılgın tahminler değil, tekrar eden

ve açıklanması gereken doğal süreçlerin gözlemlenmesiydi. Tylor'un yaratılışçılar arasında pekâlâ sağlam bir dinleyici kitlesi olabilirdi – Tekvin 1'in doğru bir açıklama olduğunu düşündüğü için değil, dini bile olsa bir açıklama yapılması onun için yeterliydi. Tylor, Kutsal Kitap'ı modernler için daha kabul edilebilir bir hale getirmek isteyen 20. yüzyıl teologlarını doğru yola sokmak isteseydi, onlara Tekvin 1'in yaratılıştan başka her şeyi anlattığı savını ileri sürmelerini salık verirdi. Bir sonraki bölümde de göreceğimiz gibi Rudolf Bultmann Yeni Ahit için bu tür bir görüş ileri sürmüştü.

J. G. Frazer

Tylor'un mit ve bilim arasında ya da din ve bilim arasında kurduğu ilişki bunlardan sadece bir tanesiydi. Cambridge'e bağlı klasikçi ve öncü antropologlardan, İskoçya doğumlu J. G. Frazer (1854-1941) bu konuda ona en yakın olanlardan biriydi. Tylor'da olduğu gibi Frazer'a göre de mit, ilkel dinin bir parçasıdır; ilkel din, kendisi evrensel olan felsefenin bir parçasıdır; yine ilkel din, tamamen modern olan doğa biliminin eşdeğeridir. Tylor'a göre ilkel din ve bilim birbirini dışlar. İlkel din sahte, bilim hakikidir. Ancak Tylor'da mit de dahil olmak üzere din, bilimsel *kurama* karşılık gelirken, Frazer'da bu, *uygulamalı* bilim ve teknoloji olarak karşılığını bulur. Tylor'da ilkel din fiziksel dünyayı açıklamaya yönelik bir girişimken, Frazer'da en başta ürünlerin gelişmesi amacıyla, daha çok olayları *etkilemeye* yönelik bir çabadır. Tylor miti bağımsız bir metin

olarak ele alır, Frazer'a göre ise mit ile onu canlandıran ayin arasında sıkı bir bağ bulunur.

Frazer'a göre, baştanrı olan bereket tanrısının yaşamöyküsü, yani Adonis miti, mitolojideki en önemli mittir ve temel örneklerden de biridir. Frazer'a göre, Adonis mitinin ayinsel yollarla canlandırılması, canlandırılan olayların büyü yardımıyla gerçekleşeceğine dair bir inanç barındırıyordu. Adonis'in yeryüzüne geri dönüşünü canlandırmak, ekinlerin de tekrar canlanmasını sağlayacaktı. Mitin amacı ekinlerin neden öldüğünü açıklamaktan çok –ekinler ölüyordu çünkü Adonis ölüyor ve ölüler diyarına iniyordu– ekinlerin dirilmesini sağlamaya yönelikti. Frazer'a göre, mitin getirisi tamamen pratik bir nedene dayanıyordu: Açlığı önlemek. Frazer'ın Adonis çözümlemesini IV. Bölüm'de ayrıntılı olarak ele alacağız.

Tylor ve Frazer'ın miti bilimin ilkel karşılığı olarak ele alışlarında en çok öne çıkan sıkıntı, mitin bilimin yükselişe geçtiği dönemde bile etkisini devam ettirebiliyor olmasıdır. Madem mit daha önce bilimin yerine iş görüyordu, peki neden hâlâ ortalardaydı? Elbette, Tylor ve Frazer'ın buna gecikmeyen cevabı, şu anda elimizde olan şeyin mit olmadığı, çünkü bilimin yerine konmaya devam edilmediğidir. Oysa, filozof Hans Blumenberg'e (1920-96) göre, mitin bilimin yanında ayakta kalması, onun *asla* bilim gibi bir işleve sahip olmayışının kanıtıdır. Gelgelelim, ne Blumenberg, ne de Tylor ve Frazer, neden hâlâ fiziksel olayları açıklamada bilimin yanında mit ve dinden de destek alındığına açıklık getirmez. Örneğin, ne zaman bir uçak kazası olsa ve bir avuç insan kurtulsa, kazanın nedeni bilimsel olarak açıklanırken, sağ kalanların kurtuluşu bulundukları

koltuğun konumuna değil de mutlaka Tanrı müdahalesine bağlanır. Şüphesiz, Tylor ve Frazer bu durumu, kurtulanların başlarına geleni açıklarken, dini olanla bilimsel olan arasındaki uyuşmazlığı açıkça görmezden gelmelerine bağlardı; görülüyor ki, ancak dini açıklamalarla giderilebilecek, çok daha derin bir ihtiyaç, tutarlılık gereksinimini bertaraf edebiliyor.

Lucien Lévy-Bruhl

Fransız filozof ve antropoloji meraklısı Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), üstü kapalı bir tabirle "antropolojinin İngiliz okulu"na ait gördüğü Tylor ve Frazer'ın görüşlerine, mit ve bilim arasında çok daha keskin bir ayrım olduğu fikrinde direterek tepkisini gösterir. Tylor ve Frazer'a göre, ilkeller, daha az titiz olmakla birlikte tıpkı modernler gibi düşünüyorlardı; oysa, Lévy-Bruhl ilkellerin modernlerden farklı düşündüklerini söyler. Tylor ve Frazer ilkellerin mantık yürüttüğünü, ama hatalı sonuç çıkardıklarını iddia eder; Lévy-Bruhl'e göre ise ilkel düşünüş tamamen mantıkdışıdır – ya da onun tercih ettiği tabirle "mantıköncesi"dir.

Lévy-Bruhl'e göre, doğal olaylar Tylor'un dediği gibi insansı ruhlar ya da tanrılar barındırmaz; tüm insanlar ve onlara ait eşyalar da dahil olmak üzere her şey, doğal dünyayı içine alan kutsal ve "mistik", soyut bir âlemin parçalarıdır. İlkellere göre, her şeyin bu mistik âlemin bir parçası oluşu olayların sadece büyü yoluyla etkileşime geçmesini sağlamaz, şeylerin aynı zamanda başka bir şey oluşuna da olanak sağlar: "Nesneler, varlıklar ve olaylar biz modern-

lere göre tasavvur etmesi çok zor olsa da aynı anda hem kendileri hem de kendilerinden başka bir şey olabilirler." Brezilya'da Bororo halkı kendilerini hem insan olarak hem de kırmızı arara (bir tür papağan) ya da paraket olarak görürler. Lévy-Bruhl bu görüşü mantıköncesi olarak görür, çünkü bu durum, bir şeyin aynı anda hem kendisi hem de başka bir şey olamayacağı düşüncesini taşıyan tutarlılık ilkesine ters düşmektedir.

Mit, Tylor ve Frazer'a göre, gözlem, çıkarım ve genelleme gibi bilimle –en azından bilimin tanımlandığı şekliyle– aynı süreçleri izler; Lévy-Bruhl'e göre ise mitik düşünce bilimsel düşüncenin tam tersidir. Tylor ve Frazer'a göre, ilkeller ve modernler aynı dünyayı *algılar* ama onu farklı şekilde *tasavvur* ederler; Lévy-Bruhl'e göre de ilkeller kendileriyle aynılaştırdıkları dünyaya modernlerden farklı bakar ve bu doğrultuda da onu kavramsallaştırırlar.

Lévy-Bruhl de Tylor ve Frazer gibi miti dinin bir parçası, dini de ilkel kabul eder ve ona göre modernlerde de din yerine bilim vardır. Ancak, Tylor ve Frazer din ve bilimi, felsefenin birer alt elemanı olarak görür; Lévy-Bruhl için felsefe demek, dünya ile mistik bir eşleşmeye kalkışmadan düşünebilme yetisine sahip olmaktır. İlkel düşünüş felsefi değildir, çünkü dünyadan ayrışamamıştır. İlkellerde, mitlerinde de görüldüğü üzere, tamamen farklı bir zihniyet yapısı vardır.

Lévy-Bruhl'e göre mite duyulan gereksinim, duygusal bir ilişki, Tylor ve Frazer'a göre ise düşünsel bir kopukluk barındırır. İlkeller dini, özellikle de miti, dünyayı kontrol etmek ya da açıklamak için değil, onunla bir ilişki kurmak, daha açık olmak gerekirse, yavaş yavaş kaybolan "mistik" bütünlüğe tekrar kavuşmak için kullanır:

Bireyin bulunduğu sosyal gruba katılımının hâlâ belirgin olduğu, grubun çevre gruplarla olan etkileşiminin canlı olduğu, yani mistik ortakyaşamın sürdüğü durumlarda mitler az sayıda ve daha düşük niteliktedir. (...) O zaman, mitler, artık bu katılımın hissedilmediği zamanlarda, cemaatin bütünlüğünü güven altına almak adına, çeşitli vasıtalar tasarlayan ilkel zihniyetin bir ürünü olabilir mi?

(Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, s. 330, 1910)

Elbette, Lévy-Bruhl de Adonis mitine, Adonis'in dünyayla olan mistik ilişkisine eğilmişti. Ovidius'taki Adonis'in tehlikelere karşı yapılan tüm uyarıları görmezden gelmesinin nedeni, dünyayı kendi yuvası olarak görmesidir; yuvadadır çünkü o dünyayla bir bütündür. Tanrıçalara karşı koyamamasının nedeni de onları birer anne olarak görmesidir; amacı onlarla ilişkiye girmek değil, ana rahminin güvenli sıcaklığını hissetmektir. Tanrıçalarla arasındaki ilişkide bir olma arzusunun temelleri yatar; Lévy-Bruhl buna *mistik bütünleşme* der.

Bronislaw Malinowski

Lévy-Bruhl'ün karşısında yer alan ve bir sonraki bölümde ele alacağımız bir diğer görüş de, mitin felsefi doğasının öneminin altını bir kez daha çizer. Bu bağlamda, temel kuramcılar Paul Radin ve Ernst Cassirer'dir. Bir diğer görüş de, Lévy-Bruhl'ün miti felsefeden ayırmasını kabul etmekle birlikte, miti felsefeöncesi ya da bilimöncesi

olarak tanımlamasını reddeder. Bu görüşü temsil edenlerin başında, kısa bir zaman sonra İngiltere'ye yerleşen Polonya doğumlu antropolog Bronislaw Malinowski (1884-1942) gelir. Lévy-Bruhl ilkellerin doğayı açıklamaktan çok onunla bütünleşmeyi amaçladıklarını iddia ederken, Malinowski ilkellerin doğayı açıklamaya değil, onu kontrol etmeye çalıştıklarını ileri sürer. Her ikisi de felsefi, açıklayıcı ya da akılcı yaklaşımları harmanlar ve her ikisi de Britanyalı görüşlerle uyuşur – Malinowski Tylor'u kabul eder, ama Frazer'ı dışlar. Yine, her ikisi de kurgulanmış bir mit ve genel olarak din anlayışını, ilkellerin kurgulamaya yönelik eğilimlerine bağlar.

Miti ve dini uygulamalı bilimin birer eşdeğeri olarak gören Frazer'a da değinen Malinowski, ilkellerin zorlukla hayatta kalmaya çalışırken, dünyayı açıklama gibi bir lükse sahip olamayacaklarını söyler. Frazer, ilkellerin miti bilimin *yerine* koyduğunu iddia eder ki bu yine oldukça moderndir; Malinowski ise miti, bilimin *ikamesi* olarak görür. İlkeller bilimin eşdeğerine değil, ta kendisine sahiptir.

> Eğer bilim dediğimiz şey tecrübeye ve bundan doğan mantıksal çıkarıma dayalı somut gelişmelerle ortaya çıkan, bir çeşit sosyal yapı aracılığıyla da sürdürülen değişmez ilkeler bütünüyse, o zaman, hiç şüphesiz, en alt seviyedeki vahşi topluluklarda bile, her ne kadar ilkel de olsa, bilimin varlığından söz edebiliriz.
>
> (Malinowski, *Magic, Science, and Religion*, s. 34)

İlkeller bilimi fiziksel dünyayı kontrol etmek için kullanırlar. Bilimin tıkandığı yerde devreye büyü girer.

İlkeller büyünün bittiği yerde devreye miti sokarlar. Fakat buradaki amaç Frazer'ın öne sürdüğü gibi dünyaya hükmetmek değil, tam tersine, doğal felaketler, hastalık, yaşlanma ve ölüm gibi, kontrol edilemeyen güçlerle yüzleşebilmektir. Bu felaketlerin kökleri, tıpkı dinde olduğu gibi, mitte de tanrıların ya da insanların geri dönüşü olmayan, ilksel nitelikteki hareketlerine dayandırılır. Tipik olarak kabul edilen bir mite göre, ilk insan olan mâhut iki kişi bir aptallık yapmıştır ve tedavisi olmayan yaşlılık da hayatımıza bu nedenle girmiştir:

> Hep arzu edilen, yaşlanmayı ve güçten düşmeyi engelleyen sonsuz gençlik ve yeniden gençleşme gücü, bir çocuk ve kadın tarafından engellenebilecek ufak bir kaza sonucunda kaybedilmişti.
>
> (Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, s.137)

Mit bunun nasıl olduğunu açıklar; diyelim ki su taşkınları oldu – buna bir tanrı ya da insan neden olmuştur. Oysa, ilkel bilim ve büyü bu sorun hakkında ne yapılması gerektiğine bakar. Hatta mit, bu tip durumlarda bir şey yapılamayacağını söyler. Mit, ilkellerin kontrol edilemeyen doğa olaylarını kabullenmelerini sağlar. IV. Bölüm'de irdelenecek olan, gelenek ve kanunlar gibi sosyal olaylarda, mit, karşı gelinebilir olana boyun eğmeyi sağlama görevi taşır.

Peki Malinowski, Adonis miti hakkında ne derdi? Ona göre, bu mitte muhtemelen en önemli nokta, ölümün herkes için kaçınılmazlığı olurdu; Adonis'in tanrı değil de bir insan olması ve ölümlü oluşunu hiçe sayışı herkes için bir ders niteliği taşır. Fakat Malinowski'nin kuramı ancak

ölümlü olmayı yalnızca varsaymayan, aynı zamanda ona açıklık getiren bir mitle değer kazanacaktır. Malinowski'ye göre ve daha sonra göreceğimiz üzere Eliade'ye göre, mit kökene bağlıdır. Bu noktada, Malinowski, Ovidius'un anlatımındaki anemon çiçeğinin oldukça uzun olan hikâyesini açıklamak istemiş olsaydı, mitin söylediğini birebir ele almak kaydıyla, Antik Yunan ve Roma'da bu çiçeğe verilen önemden de bahsetmeliydi.

Claude Lévi-Strauss

Fransız yapısal antropolog Claude Lévi-Strauss (1908-2009), Malinowski'nin ilkellere ilişkin görüşlerine, akılcı olmak yerine pratik olması, Lévy Bruhl'ünkine de yine akılcı olmaktan çok duygusal olması nedeniyle karşı çıkarak, ilkeller ve mit üzerine mantıklı bir görüş elde etmek için sıkı bir arayışa girmiştir. Lévi-Strauss ilk bakışta Tylor'la neredeyse aynı gibi görünür. Tıpkı Tylor gibi Lévi-Strauss'a göre de mit oldukça ilkel olmasına rağmen bir o kadar da akılcı bir girişimdir. Lévi-Strauss da, ilkellerin çevrelerindeki dünyayı anlama ihtiyacı ve arzusu taşıyan güdülerle hareket ettiğini, tıpkı bir filozof, hatta biliminsanı gibi akılcı davrandıklarını söylediği için düşüncelerini Tylor'dan ayırt etmek zor olabilir.

Yine de, ilkellerin bilim yerine mit yaratmalarının nedenini modernler kadar eleştirel olamamalarına bağlayan Tylor'un bu görüşü karşısında, Lévi-Strauss, oldukça karşıt bir tutum sergiler. Lévi-Strauss'a göre, ilkeller miti modernlerden farklı düşündükleri için yaratmıştır ve, Lévy

Bruhl'ün söylemindekinin aksine, oldukça ayrıntılı bir düşünce yapıları vardır. Hem Lévi-Strauss hem de Lévy Bruhl için mit, ilkel düşüncenin timsalidir.

Tylor ilkel düşünceyi öznel, modern düşünceyi nesnel olarak tanımlarken, Lévi-Strauss, ilkel düşünceye somut, modern düşünceye de soyut demeyi tercih eder. İlkel düşünce olayları nitelik yönünden, modern düşünce ise nicelik yönünden ele alır; gözlenemeyen ve hissedilemeyenden çok gözlenebilen ve hissedilebilen olaylarla ilgilenir.

> Bu insanlar (ilkeller) için dünya, mineraller, bitkiler, hayvanlar, sesler, renkler, dokular, tatlar ve kokulardan ibarettir... Bilimsel (modern) akıl ile ilkel akıl arasındaki ayrım oldukça belirgindir ve mantığa duyulan gereksinimde biri diğerinden daha üstün değildir. Mit, modern bilimin doğuşuyla modern düşünceden çıkarılmış, algılanabilen nitelikleri kullanır.
>
> (Lévi-Strauss, André Akoun vd., *Claude Lévi-Strauss ile bir Söyleşi*, s. 39)

Tylor'un aksine, Lévi-Strauss'a göre mit, modern bilimden daha az bilimsel değildir. Mit, en yalın haliyle soyut olanın değil, somut olanın bilimidir:

> Modern düşüncede iki farklı yöntem vardır. Bu yöntemler insan aklının değişik evreleri olduğu anlamına gelmez; doğanın bilimsel olarak araştırılmasında kullanılan iki stratejik basamak bulunur: Birinin dayanağı algılamak ve kurgulamak, diğerininki de bunları dışlamaktır.
>
> (Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, s.15, 1962)

Tylor'a göre mit bilimin ilkel eşdeğeriyken, Lévi-Strauss'a göre *modern* bilimin ilkel eşdeğeridir. Mit, ilkel bilimdir ve işte tam da bu nedenle bilimden daha aşağı görülemez.

Eğer mitin ilkel bir düşünce biçimi oluşu somut ve görünür olaylarla ilgilenmesine bağlanıyorsa, o zaman, olayları sınıflandırması nedeniyle, düşünmenin ta kendisi olduğunu da kabul etmek gerekir. Lévi-Strauss'a göre, insan, özellikle karşıtlardan yola çıkarak, sınıflandırma yöntemiyle düşünür ve bu düşünceyi dünyaya yansıtır. Pek çok kültürel gösterge bu karşıtlıkları ortaya koyar. Mit, ifade ettiği karşıtlıkları çözümleme, daha doğrusu ilişkilendirme görevi görür. Tylor'a göre mit kesinlikle bilim gibidir, çünkü açıklama yaparak gözlemin ötesine geçer. Lévi-Strauss ise miti bütünüyle bilimsel kabul eder, çünkü mit gözlemlenen karşıtlıkları kaydetmenin ötesine geçer ve onları ilişkilendirir. Bu tezatların yeri mitin kurgusunda değil, Lévi-Strauss'un ünlü tabiriyle, "yapı"sında bulunur. Mite dönük bu "yapısalcı" yaklaşım, Adonis mitinin incelendiği VII. Bölüm'de etraflıca çözümlenecek.

Robin Horton

Kariyerini Nijerya'da yapan İngiliz antropolog Robin Horton (d. 1932), Tylor'un mitik ve dini açıklamaları öznel, bilimsel açıklamaları ise nesnel olarak ele alışını sorgular. Horton, Tylor'a olan benzerlikleriyle yeni-Tylorcu olarak görülür – bu eleştirel bir etikettir ancak kendi-

si tarafından gururla taşınır. Horton da Tylor gibi fiziksel dünyaya getirilen dini ve bilimsel açıklamalarla ilgilenir; ona göre, dini açıklama ilkel –daha yumuşak bir ifadeyle "geleneksel"– , bilimsel açıklama ise moderndir. Horton da Tylor gibi her iki açıklamanın da aynı anda doğru olabileceğini düşünür ve yine Tylor gibi miti dinin bir parçası olarak görür ve onu ayrıca ele almaya gerek görmez.

Horton, Tylor'un dini açıklamayı öznel, bilimsel açıklamayı da nesnel kabul etmesine tam olarak ters düşmese de, Tylor'un oldukça katı bir biçimde savunduğu bu ayrımın konuyu basite indirgediğini düşünür. Horton, Tylor'un aksine, olaylara getirilen öznel açıklamaların da en az nesnel olanlar kadar deneye dayalı olduğunu savunur ancak onları hâlâ tam olarak bilimsel saymaması Tylor'la uyuşurken Lévi-Strauss ile çatışır.

Tylor ilkellerin öznel açıklamalar yapmalarını eleştirel düşünememelerine bağlar. İlkeller, akıllarına gelen ilk şeye tutunur; insan davranışını, tıpkı çocukların yaptığı gibi tanıdık olana benzeterek açıklamaya girişirler. Horton da ilkellerin benzerlik kurma eğilimini benimser, ancak buna ek olarak modernlerin de aynı eğilimi taşıdığını düşünür. Horton'a göre, tanıdık olaylar düzen ve kural ihtiyacını karşılar; "insanın karmaşık ve hızla değişen endüstriyel toplumlardaki yerinin değişken" olması nedeniyle, gerekli düzen ve kurallar bütünü "cansız nesneler dünyasında" yer bulur. Bu bağlamda, açıklayıcı benzerliklerin izini süren zihin, yönünü cansız nesneler dünyasına çevirir. Afrika toplumlarında ise, bunun aksine, düzen ve kurallar nesneler dünyasından ziyade, insanın dünyasından gelir; kişi kendini nesnelerde değil, toplumda bulur. Dolayısıyla,

açıklayıcı benzerliklerin izini süren zihin, yönünü insanlara ve aralarında kurdukları ilişkiye çevirir. Afrika dini, olaylarda sorumluların insansı varlıklar olduğu inancını taşımak kaydıyla, kendine göre sağlam bir kuramsal anlayış barındırır.

Horton, dini ve bilimsel açıklamalar arasındaki ayrımı yaparken, *içerik* yerine *durum* değerlendirmesi yaparak Tylor'dan ayrılır. Karl Popper'in terminolojisine öykünen Horton, dini açıklamaların "kapalı", bilimsel açıklamaların "açık" toplumlarda yer aldığını öne sürer. Kapalı ya da eleştirel olmayan toplumlarda "oluşturulan kuramsal ilkelere alternatif getirme anlayışı" bulunmaz. Açık bir toplum bu yaklaşımı fazlasıyla benimser ve özeleştireldir. Kapalı bir toplumda varolan ilkeler asla sorgulanmamakla beraber kutsal kabul edilir; herhangi bir karşı çıkış, dinc küfretmek olarak görülür. Açık bir toplumda ise varolan inançlar kutsal bir nitelik taşımadıkları için onları sorgulamakta herhangi bir sakınca görülmez.

Horton da Tylor gibi Tekvin 1'e Adonis mitinden daha çok yer ayırır; o da Tylor gibi, modernlerin bilimsel açıklamanın yanında yer vermek istemediği, Tekvin 1'in fiziksel dünyaya getirdiği açıklamayı bilimöncesi olarak yorumlamaktan çekinmez. Modernlerin bu açıklamaya yer vermeleri için ya anlamı ya da işlevi yeniden değerlendirilmelidir ki Horton, Tylor gibi, her iki seçeneği de reddeder. Horton'un aksine, Amerikalı antropolog Stewart Guthrie, Tylor'un dini açıklamaları öznel ya da antropomorfik (insan biçimci) bulmasına katılır. Tylor gibi Guthrie'ye göre de antropomorfizm, mit de dahil olmak üzere dini açıklamanın kalbini oluşturur. Guthrie'nin Tylor ve Horton'dan

ayrıldığı noktaysa antropomorfizmin varlığına dinde olduğu kadar bilimde de rastlandığını düşünmesidir. Tylor ve Horton'a göre, dünyayı antropomorfik olarak açıklamak salt ilkellere özgüyken, Horton bunun neredeyse evrensel olduğunu düşünür.

Karl Popper

Viyana'da doğan ve daha sonra İngiltere'ye yerleşen bilim felsefecisi Karl Popper (1902-1994), Tylor ve Horton'dan çok daha keskin bir biçimde ayrılır. Öncelikle, Tylor bilimin nasıl ortaya çıktığını açıklamaz; çünkü din ve mit zaten fiziksel dünyadaki olayları kapsamlı ve nispeten çürütülemez bir biçimde açıklıyordu. İkincisi, Tylor'a göre bilim mite katkı yapmıyor, onun yerine konuluyordu. Popper'e göre ise bilimin temelleri mite dayanır, ancak bu da temel *kabullenme* üzerine değil, *sorgulama* üzerine kurulur: "Aslında bilimin başlangıcı mitlerdir, daha doğrusu mitlerin sorgulanmasıdır." Popper'in "sorgulama" derken kastettiği bir reddediş değil, doğru kabul edilenlerin yanlış olduğunu gösterme girişimiyle bilimsel hale gelen bir değerlendirme biçiminin ortaya konmasıdır.

Popper daha da ileri gider ve mitlerin bilimsel olanlarının yanında, dini olanlarının da bulunduğunun altını çizer ve görüşlerini hiçbir zaman alıntılamadığı Tylor'a karşı çıkar. Bilimsel ve dini mitler arasındaki fark salt içeriklerine dayanmaz, aynı zamanda ele alınış biçimlerine de bakmak gerekir. Dini mitler dogmatik sayılır, bilimsel olanlar ise sorgulanır:

Benim tezime göre, "bilim" dediğimiz şeyin eski mitlerden ayrılmasının nedeni farklı olması değil, ona ikinci bir geleneğin –mitin eleştirel anlamda tartışılması– eşlik etmesidir. Öncesinde tek bir gelenek vardı; bize verilen hikâyenin değişmez oluşu. Şimdiyse, elimizde yine bir hikâye var ancak beraberinde ona sessizce eşlik eden bu ikinci geleneğin karakter metni de mevcut: "Onu size devrediyorum, ama bana hakkında ne düşündüğünüzü de söyleyin. Gözden geçirin. Kim bilir, belki de sizin hikâyeniz bambaşkadır..." Kesinlikle göreceğiz ki, bilim de tıpkı din gibi mit yaratır.

(Popper, *Conjectures and Refutations*, s. 127)

Popper'in düşüncesine göre, bilimsel kuramlar bir anlamda mitlere benzer çünkü kuramlar da tıpkı mitler gibi ispat edilemez, ancak çürütülebilirler ve bu nedenle de "temelde kesin olmayan hipotezlerdir".

Popper'in Adonis miti hakkındaki düşüncesini bilmiyoruz. Onun ilgisini daha çok, dünyanın kökenine dair cesur tahminler yürüterek bilimsel süreçlerin önünü açan yaratılış mitleri çekiyordu. Fakat şunun da altını çizmek gerek: Aynı Popper'in *The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality* adlı eserinde geçen "mit", William Rubinstein'ın *Kurtarma Miti* kitabında bahsettiği, kökten inanç beslenen ve deneye tabi tutulmaksızın tamamen terk edilmesi gereken yanlış kanıdır!

İngiliz klasik felsefeci F. M. Cornford da (1874-1943), Popper gibi, Yunan biliminin kökeninin mit ve din olduğunu savunur, ancak söz konusu yaklaşım biçiminden pek bahsetmeyerek içerik üzerine odaklanır. Cornford'a göre,

bilim, seküler olmak kaydıyla, mit ve dinin devamı gibidir. Cornford, Yunan biliminin dinden arınarak deneysel bilim haline gelişinin çok daha sonra olduğunu iddia eder. Cornford, bu görüşünün ardından Yunan biliminin aslında hiçbir zaman dinden kopmadığını ve asla deneysel bilime dönüşmediğini söyleyecektir.

Tylor ise, tam olarak, uygulanan deneyin doğasını belirtmemekle birlikte, bilimin deneye uygunluğuyla mitin deneye uygunsuzluğunu karşılaştırır:

> Bizler, tekrar tekrar test edebileceğimiz fiziksel bilimin olguları ışığında eğitilmişken, teste tabi tutamadığımız eski kayıtlara baktığımızda, kanıtlanması mümkün olmayan, her anlamda tutarsız savlarla karşılaşmaktayız.
>
> (Tylor, *İlkel Kültür*, c. I, s. 280)

Tylor, yine de, ilkellerin eleştiri kapasitelerinin hakkını vermeliydi; yoksa mitin yerine bilimin geçmesini nasıl açıklarız? Mitin yerine bilimi ilk kez koyanlar ve modernitenin temellerini atanlar son nesil ilkeller değil miydi?

II. Bölüm

MİT VE FELSEFE

Mit ve bilim arasındaki ilişki mit ve felsefe arasındakiyle de örtüştüğü için, bir önceki bölümde bahsi geçen kuramcıları bu bölümde de incelemek yerinde olur. Aslına bakılırsa, mit ve felsefe arasındaki ilişki bakımından sergilenen bakış açıları sayıca çok daha fazladır: Mit felsefenin bir parçasıdır; mit felsefedir; felsefe mittir; mit felsefeden doğar; felsefe mitten doğar; mit ve felsefe bağımsızdır ancak işlevleri aynıdır ve son olarak da mit ve felsefe hem bağımsız hem de işlevsel olarak farklıdırlar.

Paul Radin

Hatırlarsak, Tylor ve Frazer'a göre, mit ve bilim, felsefenin kapsamındadır. Buna karşın, Lévy-Bruhl, miti hem bilimin hem de felsefenin karşısına koyar. Ona göre, kendini dünyayla bütünleştiren ilkel akılda mit ön plana çıkarken, bilim ve felsefe dünyadan ayrı bir duruş sergilemeyi gerektirir.

Lévy-Bruhl'ün bu yaklaşımına en sert yanıt, henüz bir çocukken Amerika'ya yerleşen Polonya doğumlu antropolog Paul Radin'den (1883-1959) gelir. Bu karşılığı *Primitive Man as Philosopher* (Filozof Olarak İlkel İnsan) adlı temel eserinin başlığında da görebiliriz. Radin'in Tylor'un adını anmaması tuhaf olmakla birlikte, ona ait görüşleri değerlendirmiş ve daha da öteye götürmüştür. Radin, pek çok ilkelin felsefi düşünemeyeceğini, tüm kültürlerde de bunun böyle olduğunu gözlemlediğini söyler. Yaptığı ayrımda, ortalama kişiler "eylem insanı", nadir rastlanan kişiler de "düşünür" olarak adlandırılır:

> Dünyanın varoluşu ve bir şeylerin olması, bizden öncekileri, yani eylem insanını tatmin etmeye yeter. Açıklamaların önemi daha sonra gelir. Aklına ilk geleni kabul etmeye hazırdır. Aslında, meselenin çok da bir önemi yoktur. Bunun yanında, herhangi bir açıklamaya eğilim gösterebilir ya da karşı çıkabilir. Bir dizi olay arasında, tamamen mekanik olan ilişkilere vurgu yapan açıklamaları tercih eder. Şu terimi kullanmama izin verirseniz, zihinsel ritmi, aynı olayın sonsuz tekrarına ya da genel seviyeleri aynı olan olaylara göre şekillenir... Ancak düşünürün ritmi bundan biraz farklıdır. Olaylar arasındaki mekanik ilişkiyi varsaymak yeterli olmaz. Üzerinde ısrarla durduğu noktalar, bir tanımlamanın yavaş yavaş gelişen bir süreçle ortaya konması, tikelden tümele, basitten karmaşığa evrilmesi ya da etki ve tepki ilişkisine bağlı varsayımlardır.
>
> (Radin, *Primitive Man as Philosopher*, s. 232-3)

Bu iki farklı yaratılışa sahip insanlar tüm kültürlerde aynı oranda bulunur. Bu yaklaşıma göre, Lévy-Bruhl hiçbir ilkelin düşünür olmadığını, Tylor da hepsinin öyle olduğunu söylerken, her ikisi de haksızdır. Oysa, Radin, ilkelleri "yaban filozoflar" olarak gören Tylor'dan daha öteye gider ve onların felsefi yeteneklerinin çok daha ileri olduğunu söyler. Radin'e göre, ağırlıklı olarak mitlerde görülen ilkel tahminler, fiziksel dünyayı açıklamaktan çok daha fazlasını yaparlar ve ne yazıktır ki Adonis mitinin sadece bunu yaptığı düşünülür. Mitler, gerçeğin esas bileşenleri de dahil, her tür fizikötesi konuyla ilgilenir. Daha da ötesi, ilkeller, Tylor'un dediğinin aksine, titiz eleştiri yapma yetisine de sahiptirler:

> İlkel insanın soyut düşünebilme, düşüncelerini sistematik bir düzene oturtabilme, son olarak da tüm bunlara ve çevresine nesnel bir eleştiri getirebilme yetisinden yoksun olduğunu iddia etmek, açıkça haksızlık olur.
>
> (Radin, *Primitive Man as Philosopher*, s. 384)

Düşüncenin temel göstergesi, Karl Popper ve Robin Horton'a göre kesinlikle ve Radin için de muhtemelen eleştiri kapasitesinde yatar.

Ernst Cassirer

Alman filozof Ernst Cassirer'in (1874-1945) Lévy-Bruhl'e tepkisi daha yumuşak oldu. Lévy-Bruhl'de gör-

düğümüz gibi, Cassirer'e göre de mitik ya da mit-yaratısal düşünce, ilkel, duygu yüklü ve dinsel olup dünya ile mistik bütünleşmenin bir tür yansımasıdır. Ancak, Lévy-Bruhl'ün aksine, Cassirer, mitik düşüncenin kendine has bir mantık anlayışı olduğunu savunur. Aslında, LévyBruhl de mitik düşüncenin "mantıksız" ya da "mantıkdışı" olarak etiketlenmesinin önüne geçmek için "mantıköncesi" tabirini kullanmayı tercih etmiştir. Ayrıca, Cassirer, mitin tıpkı dil, sanat, bilim gibi ayrı ve özerk bir disiplin olduğunu savunarak Lévy-Bruhl'den ayrılır:

> Yine de, miti genel bir sembolik biçimler sistemi çatısında ele almak kaçınılmazdır ve bu da beraberinde ciddi sonuçlar doğurabilir... Bunun sonucunda mitin esas, yani belirleyici biçimi gözden kaçabilir. Miti açıklamak adına onu bilgi (bilim), sanat ya da dil gibi kültürel yaşam biçimlerine indirgemek sık rastlanan bir girişim olmuştur.
>
> (Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, c. II, s. 21)

Gelgelelim, Cassirer'in mitin bilimle uyuşmaması ve bilimin ona üstün gelmesi üzerine görüşleri Lévy-Bruhl'den farklı değildir: "Bilim, mitik ve fizikötesi tüm içerikleri reddederek kendi başına bir form olmayı başarır." Hem Cassirer hem de Lévy-Bruhl için mit tam anlamıyla ilkel, bilim ise bütünüyle moderndir. Öte yandan, Cassirer'in miti bir *bilgi* biçimi olarak sınıflandırması –insanlığın sembol üretme ve dünya yaratma girişimleri doğrultusunda– miti bilimle aynı sınıfa sokar ki Lévy-Bruhl bu tür bir girişimde bulunmaz.

En nihayetinde, Cassirer, miti salt ilkel değil, aynı zamanda modern olarak betimler. Cassirer Hitler Almanyası'ndan Amerika'ya kaçışıyla, başta Nazizm olmak üzere öncelikle modern siyasi mitlere odaklandı. Mitin buradaki karşılığı ideolojiydi. Daha önce ulvi (ethereal) ve epistemolojik konularla ilgilenen Cassirer yönünü sosyal bilimlere çevirerek onun dünyevi yönüyle uğraşmaya başladı: Siyasi mitler nasıl oluşur ve nasıl ayakta kalmayı başarır? Bundan önce Lévy-Bruhl'ün mitin akılcı olmadığına dair ileri sürdüğü ve altını çizdiği görüşe karşı çıkmış olan Cassirer, artık onu savunur olmuştu:

> İnsanın sosyal yaşamındaki tüm kritik anlarda, eski mitik kavramların tekrar söz sahibi olmasına engel olan akılcı güçler tereddüte düşerler. İşte, bu anlarda mit yeniden doğar.
>
> (Cassirer, *The Myth of the State*, s. 280)

Cassirer, miti büyüye, büyüyü de dünyayı kontrol edebilmek için gösterilen umutsuz çabaya bağlayarak, Bronislaw Malinowski'nin *ilkel* mit anlayışını *modern* mitlere uygular:

> Malinowski'nin ilkel toplumda mite ve büyüye biçtiği rol, insanlığın ileri seviyelerinde görülen siyasi hayata da rahatlıkla uygulanabilir. İnsan, umutsuzluğa düştüğü durumlarda, her daim, çaresizliğin doğurduğu eylemleri sergileyecektir.
>
> (Cassirer, *The Myth of the State*, s. 279)

Cassirer'in Malinowski'den ayrıldığı nokta, mite bahşettiği büyü gücü ve, dahası, miti modern olarak nitelendirmesiyle, aslında kontrol edilemeyen dünyanın fiziksel değil de sosyal dünya olduğunu düşünmesidir. Fakat burada karşımıza şu sorun çıkar: Modern mitler, ilkelliğin atavik canlanışıdır.

Daha önce miti kısmen felsefi olarak değerlendiren Cassirer şimdi miti felsefeden koparmaktadır. Mit, belirli bir mantığa sahip bir bilgi olmaktan başka her şeydir. Felsefenin siyasi mitler karşısında gücü zayıftır:

> Siyasi mitleri yok edebilmek, felsefenin tek başına altından kalkabileceği bir iş değildir. Bir mit, bir anlamda dokunulmazdır; akılcı tartışmalara kapalıdır ve mantık yürüterek çürütülmeye karşı koyar. Ancak felsefe bize çok daha önemli bir hizmette bulunabilir; hasmımızı anlamamıza yardım eder... Siyasi mitleri ilk duyduğumuzda onları o kadar saçma ve aykırı, garip ve aptalca bulmuştuk ki, ciddiye almakta oldukça zorlanmıştık. Ancak, görülen o ki, bu büyük bir hataydı... Siyasi mitlerin özünü, yapısını ve yöntemlerini iyice anlamamız gerek. Mücadele edebilmek için yapmamız gereken şey, hasmımızla yüzleşmektir.
>
> (Cassirer, *The Myth of the State*, s. 296)

Siyasi mitleri araştırma ödevini sosyal bilimlere değil de felsefeye verme önerisini anlamak oldukça güç. Mit, bu bağlamda, salt mantıköncesi olmakla kalmayıp tamamen mantıkdışına savrulmuş olur ki bu da Cassirer'in Lévy-Bruhl'de en çok eleştirdiği noktayı beslemektedir!

Bir grup Yakındoğu uzmanı tarafından 1946'da basılan, *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East* adlı eser, Lévy-Bruhl ile Cassirer'in kuramlarında yer alan felsefeyi en kapsamlı biçimde ele alan kitaptır. 1949'da yeniden basıldığında, başlık *Before Philosophy* olarak değişmiş, önceki başlık da altbaşlık olmuştu. Kuramı geliştiren Henri ve H. A. Frankfort'a göre, Yakındoğu halkları, "felsefeöncesi" olarak nitelenmesi gereken, ilkel bir kültür aşamasında yaşıyorlardı. Antik olanı ilkel olarak değerlendirme eğilimi Tylor ve Frazer'a kadar gider. Frankfortlar'ın dediğine göre, modernler "felsefi", yani soyut, eleştirel ve duygulardan arınmış olarak düşünür. Felsefenin alanı felsefi düşünceden oluşur ve "felsefi" düşünceyi en iyi temsil eden de bilimdir. Tylor, Lévy-Bruhl ve diğerleri de felsefeyi bu geniş anlamıyla benimser, neredeyse "akılcılık"la eş tutar ve bilimin de onun en saf tezahürü olduğu görüşünde de hemfikirdirler. Frankfortlar, modernlerin aksine, ilkellerin "mit-yaratısal", yani somut, sorgulamadan ve duygusal düşündüklerini iddia eder. Mitoloji, mit-yaratısal düşünce türlerinin en zengini olmakla birlikte, yalnızca bir tanesidir.

Doğrusu, felsefi ve mit-yaratısal düşünce, salt dünyaya getirilen farklı kavramlar olmaktan ibaret değildir; Lévy-Bruhl'ün de belirttiği gibi, dünyayı farklı algılamaktır. "Temel farklılık", Yahudi filozof Martin Buber'in tabirleriyle, modernler için dış dünyanın "O" olması, ilkellerde de "Sen" halini almasıdır . Ben ve O ilişkisi

mesafeli ve akılcı bir yaklaşımdır. Ben ve Sen ise yakın ve duygusaldır – Frankfortlar'ın kitabının kafa karıştıran orijinal başlığını bir kenara koyarak. Paradigmatik Ben-Sen ilişkisi sevgidir.

İlkellerin dünyaya O değil de Sen olarak bakması, dünyayı bir şey olmaktan çok bir kişi olarak gördüklerini gösterir. Mitin anlatımına göre, kuraklığın ardından yağmurun gelişinin nedeni atmosferik değişimler değil, düşman tanrıyı yenilgiye uğratan yağmur tanrısıdır. Dünyayı Sen olarak anlamak, gündelik olaylara Ben-O bakışını bırakmaktan geçer. İlkeller salt nesnel ve öznel ayrımını yapmakta zorlanırlar: Dünyanın güneş çevresinde döndüğünü değil, güneşin doğuşunu ve batışını görür; dalga boylarını değil, renkleri görür. Görünür olanla gerçek olan arasındaki ayrımı da yapmayı başaramazlar: Bir dal parçasının suda gerçekten de yamulduğuna inanırlar; rüyalar gerçektir çünkü öyleymiş gibi tecrübe edilirler. İlkeller bir sembolle sembolize edilen şey arasındaki ayrımı da yapamazlar; bir ad, onu taşıyan sahibiyle bir bütündür; IV. Bölüm'de Frazer'ın kuramını tartışırken de göreceğimiz gibi, miti canlandırmak onun tezahür etmesini sağlar.

Frankfortlar'a göre, Eski Mısırlılar ve Mezopotamyalılar tam anlamıyla mit-yaratısal bir dünyada yaşıyorlardı. Mit-yaratısal dönemden felsefi düşünceye geçiş, pek çok tanrı anlayışını kaldırarak tek Tanrı inanışını getiren ve O'nu doğanın dışında bir yere oturtan İsrailoğulları'yla başladı. Bu doğrultuda, İsrailoğulları, Yunanların insani tanrı anlayışını doğada saklı bulunan ve insani olmayan, bir ya da daha fazla tanrıya dönüştürmelerinin yolunu açmış oldu. Doğanın mitleştirilmesine son vermek için artık

geriye kalan tek şey, Sokrates öncesi düşünüşten deneye dayalı bilime geçişti.

Frankfortlar'ın tezinde pek çok sorun bulunur. Bunlardan ilki, mit-yaratının, ilkellerin modernlerle aynı zihniyete sahip olduğu sonucunu çıkaran Tylor'un animizm anlayışına benzemesidir. İkincisi, Buber'in Ben-Sen anlayışında bir *şeyin* bir kişi olarak algılanması değil, bir *kişinin* kişi olarak görülmesi yatar. Üçüncüsü, herhangi bir olayın hem O hem de Sen olarak tecrübe edilebileceğidir: Evcil bir hayvanla bir hasta örneğinde olduğu gibi. Dördüncüsü, doğayı Sen olarak gören kültürler onunla çok daha iyi bütünleşebilir; yeter ki bu yaklaşımında ekip biçmesi için gerekenleri yapacak kadar mesafeli olabilsin. Beşincisi, Yakındoğu kültürlerini mit-yaratısal, İsrail'i ise bunun aksi ve Antik Yunan'ı da bütünüyle bilimsel olarak görmek, F. M. Cornford'un da Yunan bilimi üzerine yaptığı çalışmalarında işaret ettiği gibi, oldukça yüzeysel bir yaklaşımdır.

Frankfortlar'ın Lévy-Bruhl'ün ortaya koyduğu soyut kuramı belli vakalar üzerinde uygulamalarını ise takdir etmek gerek. Lévy-Bruhl ve Cassirer'in izinden giderek, mitlerin kendilerine has bir zihniyete sahip olduğu düşüncesini de kuvvetle savunmuşlardır. Frankfortlar'ın Lévy-Bruhl'ü en çok eleştirdikleri nokta ironiktir ki Cassirer'le ortaktır ve aynı ölçüde de yersizdir: Lévy-Bruhl ilkel düşüncenin mantıksız olmadığı ama karakteristik olduğu konusunda zaten ısrar etmiştir. Frankfortlar'ın düşüncesinin Adonis mitine uygulanması da Lévy-Bruhl'ünkiyle aynı olurdu: Adonis'in dünya ile kurduğu duygusal bağ, onun dünyaya tarafsız olarak bakmasını da engeller.

Rudolf Bultmann ve Hans Jonas

Cassirer önceleri her ne kadar mitlere felsefi açıdan yaklaşmışsa da, hiçbir zaman mitin felsefe olduğunu iddia etmez. Alman ilahiyatçı Rudolf Bultmann (1884-1976) ve sonrasında Amerika'ya yerleşen Almanya doğumlu filozof Hans Jonas (1903-1993) ise bunun aksini savunur. Her ikisi de mitin anlamını felsefeden alır –önceleri varoluşçu Martin Heidegger'den–, hatta mitin ne kökeniyle ne de işleviyle, salt anlamı problematiğiyle ilgilenirler. Onlara göre, mitin herhangi bir eylemle bağlantısı yoktur. Diğer bazı antropoloji meraklıları gibi miti özerk bir metin olarak görürler ve, Tylor'un aksine, mitlerin nasıl doğduğunu ve işlediğini araştırmaya zahmet etmezler.

Diğer yandan, Bultmann ve Jonas'ın mitlere varoluşçu bir açıdan yaklaşarak onları modernler için daha makûl bir hale getirmelerini de gözden kaçırmamak gerek. Fakat, felsefeyle de cevap verilebileceği halde, mite neden ihtiyaç duyulduğu sorusunu asla sormamışlardır. Örneğin, Aristoteles'e göre, edebiyatın sağladığı, soyut kavramların anlaşılması görevini mitin rahatlıkla görebileceğini düşünmezler. Bultmann'ın Yeni Ahit ve Jonas'ın da Gnostisizm gibi ilgileri temel olmak üzere, araştırdıkları mitolojiler her ne kadar felsefi de olsa temelde dinidir ve onların kuramlarına bir sonraki bölümde göz atacağız.

Albert Camus

Miti felsefe olarak kabul eden görüşü vurgulayan en iyi örnek, Fransız varoluşçu yazar Albert Camus'nün (1913-

1960) Sisyphos adlı Yunan mitini yorumlamasında görülebilir. Hikâyede Sisyphos, Hades'in Zeus'u gücendirenleri hapsettiği yer olan Tartarus'ta, Odysseia'nın karşılaştığı kahramanlardan biridir. Sisyphos, sonsuza dek süren bir cezaya, yaklaştıkça her defasında gerisingeri yuvarlanan devasa bir kayayı dik bir tepenin zirvesine taşıma cezasına çarptırılmıştır. Odysseia'nın gördüğü manzara şöyledir:

> Sisyphos'u da görmüştüm. Büyük bir acı içinde, elleri ve kollarıyla sarmaladığı devasa bir kayayla boğuşuyor, tepenin zirvesine doğru itmeye çalışıyordu. Fakat tam tepeye yaklaşmışken, merhametsiz kaya tekrar aşağı yuvarlanıyordu. Bu sefer o, daha da büyük bir azimle yeniden itmeye başlıyor, terler boşanan vücudunun etrafı toz duman içinde kalıyordu.
>
> (Homeros, *Odysseia*, dize 593-600; *Odysseia*, çev.: A. Kadir ve Azra Erhat, İstanbul: Can Yayınları, 2009)

Homeros, Sisyphos'un suçunun ne olduğunu anlatmaz ve bu konuda uzmanlar eskiden beri farklı farklı şeyler söylemiştir. Dikkati çeken ise, eskilerin Sisyphos'a acıyarak bakmasıdır; oysa, Camus ona hayranlık duyar. Sisyphos, tanrılara karşı çıkan kimi insanları bekleyen sonu temsil etmekten çok, aslında, tanrıların varolmadığı bir dünyada yaşamaya mahkûm edilmiş tüm insanları sembolize eder. Hayranlık uyandırır çünkü anlamsızlıktan çok haksızlıklarla dolu olan insan varoluşunun saçmalığını kabullenir. Ne yaparsa yapsın, çabalarının sonuçsuz kalacağını bilmesine rağmen, vazgeçip intihar etmek yerine daha çok didinir. Sisyphos, tanrısız olduğu için anlamsız olan dünyada



3. Sisyphos Tartarus'ta, B. Picart'ın 18. yüzyıla tarihlenen bir gravürü.

bulunabilecek yegâne kahramandır. Camus, Sisyphos mitini insanın durumunu dramatize etmek amacıyla kullanır.

Sisyphos miti, Bultmann ve Jonas'ın incelediği mitlerden daha az dinsel değildir. Fakat Camus bu miti tıpkı Bultmann ve Jonas gibi özerk bir metin olarak görmekle birlikte, uygulanan ve kurumsal bir dinden ayrı tutar. Her üçü de miti felsefi bir öykü olarak görür; zaten onlara göre mit, felsefedir.

III. Bölüm

MİT VE DİN

Mite dini araştırmalar vasıtasıyla yaklaşmak, onu tabiatıyla dinin alanına hapseder. Bunun neticesinde, mit, din ve bilim arasında yaşanan çatışmanın aynısına maruz kalır. 20. yüzyılda din araştırmacıları din ve bilim arasında kurmaya çalıştıkları uzlaşı çabasını mit ve bilim için de gösterdiler.

Uzlaşı sağlamak için iki yöntem geliştirildi. Bir tanesi, dinin, dolayısıyla da mitin konusunu tekrar belirlemekten geçer. Dinin fiziksel dünyayla ilgilenmediği iddia edilerek bilimin ona el uzatmasının önüne geçilir. Bu bağlamda ele alınan mitler klasik olanlar ve kutsal kitapta geçen geleneksel mitlerdir ve anlatılanların birebir değil, sembolik olduğu inancı hâkimdir. Mitin bilimle bir türlü yıldızının barışamamasının nedeni yanlış okunmasına dayanır. Tylor, ahlâk simgecileri ve Evhemerosçuların miti birebir okuyarak asıl yanlışa düştüklerini sert bir tutumla ifade etmişti ve bunu yapan da Tylor'un ta kendisidir!

Diğer bir yöntem de gündelik hayata ait olaylara dini bir nitelik katmaktan geçmekteydi. Bu değişimde yer alan

mit tanınmış ve özellikle de dini olan eski hikâyeler barındırmıyordu. Artık dünyevi ve modern mitler de vardı. Örneğin, sadece insanların yer aldığı hikâyeler doğal kabul ediliyor, ancak bu ölümlü insanlar öylesine yüceltiliyorlardı ki neredeyse birer tanrı haline geliyorlardı. Bir yandan da bu "tanrıların" doğaüstü olmayan eylemleri bilimle de çatışmamış oluyordu. Bu yaklaşım birebir okumayı saklı tutmakla beraber mitte yer alan öznelerin özelliklerini de yeniden düzenliyordu.

Bir üçüncü yöntem de dünyevi mitlerin yerine dini olanları getirmekti. Dinden koparılan mit bu sayede onunla aynı kaderi paylaşmaktan da kurtarılıyordu. Dünyevi mitleri dini olanlara dönüştürmek ikinci yöntemin tam tersi anlama gelir. Miti dinden ayırma yöntemi, takdir edersiniz ki, bu bölümün dışında kalıyor.

Rudolf Bultmann

Önceki bölümde kısaca değindiğimiz Rudolf Bultmann ve Hans Jonas, geleneksel dini mitlerin sembolik olarak yorumlanmasının en önde gelen taraftarlarıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, her ikisi de kendi uzmanlık alanları olan Hıristiyanlık ve Gnostisizm dışına çıkmamış olsalar da, en azından bu bakış açılarına göre bir mit kuramını değerlendirmişlerdir.

Bultmann miti birebir ele aldığında Tylor'la aynı görüşleri paylaşır: Mit, dünyaya getirilen ilkel bir açıklamadır ve bilimsel olanla uyuşmaz; tanım gereği bilimi benimseyen modernler için de mit kabul edilemezdir. Mit birebir ele

alınmışsa, Bultmann da Tylor gibi onu kesin bir dille reddeder. Gelgelelim, Tylor'un aksine, Bultmann miti sembolik olarak yorumlar. En ünlü ve oldukça kafa karıştırıcı bulunan açıklamasında mite "mitolojibozum" ya da "mitbozum" yöntemini uygular. Buradaki amacı miti elemek değil, onun sembolik olan asıl özünü ortaya çıkarabilmektir. Tüm dünyayı saran bir tufana dair kanıt ararken bütün türleri içinde barındıran bir gemi mucizesini görmezden gelerek Nuh mitine *mitbozum* uygulanmış olur. Tufanı insan yaşamının belirsizliğini ortaya koyan bir sembol olarak yorumlamak da *mitolojibozum* olacaktır.

Mitolojibozuma uğrayan mit, dünyayı açıklamaktan uzaklaşır ve insanın bu dünya üzerindeki *tecrübesine* odaklanır; bir açıklama getirmek bir yana, bu dünyada yaşamanın nasıl bir "his" olduğunu anlatan bir ifade biçimine dönüşür. Mit salt ilkel değil, artık evrenseldir de; sahte değil, hakikidir ve insanlık durumunu resmeder. Bultmann'ın sözleriyle:

> Mitin görevi dünyanın nesnel görünüşünü betimlemek değil, insanın yaşadığı dünya içinde, kendine biçtiği anlamı ifade edebilmesidir. Mit, evrenbilimsel değil, antropolojik olarak, daha doğrusu varoluşçu bir bakış açısıyla yorumlanmalıdır.
>
> (Rudolf Bultmann,
> *New Testament and Mythology*, s. 10)

Yeni Ahit'i birebir olarak ele aldığımızda gördüğümüz şey, dünyayı kontrol etmeye çalışan iyi ve kötü güçler arasında evrensel bir savaş olduğudur. Bu doğaüstü karakterler doğanın işleyişine olduğu kadar, insanların hayatına da

müdahale ederler. İyi varlıklar insanları iyilik yapmaya yönlendiririrken, kötücül olanlar da kötülük yaptırır. Yeni Ahit birebir okunduğunda bilimöncesi bir noktada durmaktadır:

> Dünya üç katlı bir yapıdan oluşur; yukarıda cennet, ortada dünya ve yeraltında da cehennem bulunur. Cennet, Tanrı'nın ve göksel varlıklar olan meleklerin evidir. Yeraltında bulunan cehennem de acı çekilen yerdir. Dünya, yalnızca günlük işlerin görüldüğü, doğal ve basit bir yer olmaktan ibaret değildir. Bir taraftan Tanrı ve melekleri, bir taraftan da şeytan ve onun hizmetçileri doğaüstü eylemleriyle sahnededir. Bu doğaüstü güçler, doğanın düzenine, insanın düşüncclcrinc, düşüneceklerine ve yaptıklarına müdahale ederler. Mucizeler oldukça fazladır. İnsan kendi hayatını kontrol edemeyebilir. Kötü ruhlar onu ele geçirebilir. Şeytan onu kötü düşüncelere sevk edebilir. Buna karşılık, Tanrı da onun düşüncelerine ve eylemlerine rehberlik edebilir.
>
> (Rudolf Bultmann,
> *New Testament and Mythology*, s. 1)

Mitolojibozuma uğrayan Yeni Ahit, fiziksel dünyayla tam olarak bağını kopartmaz. Ancak, artık bahsettiği dünya antropomorfik olmayan, yüce ve tek bir Tanrı tarafından yönetilmektedir. Bu Tanrı, insan gibi olmayan ve dünyaya mucizevi yollarla müdahale etmeyen bir Tanrı'dır:

> Mitoloji insan varlığına belli bir anlayış getirir. Bu bağlamda, dünya ve insan yaşamı, hesaplanamayan ve kontrol edilemeyen olağanüstü bir gücün saptadığı bir yere ve

sınırlara sahiptir. Mitoloji bu gücü dünyevi ve fiziksel bir güç gibi ele aldığı için onu tanımlamada yetersiz ve başarısız kalır. Bilinen ve görünen dünyanın çok ötesinde bir gücü temsil eden tanrılardan bahseder, fakat yaptıklarını sanki insanlar yapıyormuşçasına anlatır... Denilebilir ki, mitler, ilahi ve yüce gerçeklere içkin ve bu dünyaya ait bir nesnellikle bakmamızı sağlar.

(Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, s. 19)

Tanrı'nın varlığı, mitolojibozuma uğramasına rağmen korunur; Şeytan ise, insanın içindeki kötülüğe dönük eğilimin bir sembolü haline gelir. Cehennem insanın daha sonra gideceği değil, Tanrı'yı inkâr ettiği sürece hükmünü sürdüren, bulunduğu zihinsel duruma göre yaşanan bir yerdir. İnsan, zihninde Tanrı'yı kabul ettiği anda kurtuluşa ulaşmış olur. Fiziksel bir cehennem yoktur; cehennem Tanrı'nın yokluğunda hissedilen çaresizliği sembolize eder. Cennet göklerde değil, Tanrı'nın varlığı karşısında hissedilen mutluluktadır. Tanrı'nın Krallığı görünür mucizelerle değil, insanın O'nun varlığına içten inanışıyla gelecektir.

Toparlamak gerekirse, Yeni Ahit mitolojibozuma uğradığında, dünyayı döndüren karşıtlıkları temsil eder bir hale gelir: Tanrı'yı içinde bulamadığı için yaşadığı dünyaya yabancılaşanlara karşı Tanrı'yı bulan ve bu dünyada huzura kavuşanlar. Tanrısız olanlar için dünya soğuk, acımasız ve korkutucu bir yerdir. Tanrı'yı kabul edenler içinse sıcak, davetkâr ve güvenlidir.

Mit birebir olarak okunduğunda, fiziksel dünyayı öznel olarak açıklaması nedeniyle, bilimle uyuşmaz ve bu nedenle de modernler için kabul edilemezdir:

> İnsanın dünya üzerine olan bilgisi ve hâkimiyeti, bilim ve teknoloji sayesinde öyle bir noktaya ulaştı ki, artık kimsenin Yeni Ahit'te anlatılan gerçekliğe inanması beklenemez; aslında buna inanan kimse de pek yok... Artık dini inançlar doğrultusunda gözü kapalı kabul edilen üç katlı evren anlayışına inanmıyoruz.
>
> (Bultmann, *New Testament and Mythology*, s. 4)

Mitolojibozum uygulanan mit, yüzünü ilahi ve fiziksel olmayan dünyaya döner, daha doğrusu, insanların fiziksel dünyaya dair tecrübelerine –Tylor'a göre, modern din de miti dışlayarak bunu yapar– ve böylece bilimle yaşadığı çatışma da sona erer.

İlahiyatçı kimliğiyle Bultmann, salt modern Hıristiyanları Yeni Ahit'e inanmaya davet etmez, aynı zamanda Yeni Ahit'i varoluşçu bir açıdan çevirerek bunu nasıl yapacaklarını da gösterir. Çeviriyi yapmasının altında yatan neden, modernlerin başka türlü İncil'e inanmayacak olmaları değil, onun zaten özünde varoluşçu bir karakter barındırdığını düşünmesidir.

Gelgelelim, bilimsel bir zihin yapısına sahip modernlerin de miti kabul edebileceğini düşünmek, neden kabul edilmesi gerektiğini açıklamaz. Bultmann mite modern bir *konu* sağlar, fakat modern bir *işlev* getirmez. Belki de ona göre işlev zaten ortadadır: İnsanlık durumunu tanımlamak. Peki bu durum neden tanımlanmalı ve bu iş için neden mit kullanılmalı? Bultmann bu soru karşısında mitin insanlık durumunu ifşa edebileceğini ileri süremez, çünkü bu görevi daha önce felsefeye veren kişi kendisidir.

Bunlara ek olarak, modernler için mit, mitolojibozum uygulanmış olsa da, Tanrı'nın varlığına inandıkları takdirde kabul edilebilir bir hale gelir. Bultmann her ne kadar bilimsel düşünen modernleri ikna etmek istese de, mitbozum sürecine Tanrı'yı da dahil etmeye yanaşmaz. Biraz karmaşık gibi görünse de, bu anlayışa göre mitolojiyi kabul etmek, Tanrı'ya da inanmayı gerektirir. Günümüzde mitin benimsenebilmesi için bilimle uyumlu olması şartı varsa da bunu başardığını söyleyemeyiz.

Bultmann Adonis miti için ne düşünürdü? Adonis'in bulunduğu iki dünyayı mutlaka karşılaştırırdı. Başında bir tanrıçanın bunaltıcı varlığı olmadan varolamayan Adonis, güvenli ve koruyucu olan, ana rahmi benzeri bir dünyada yaşar. Ovidius'un anlatımında yer aldığı şekliyle Adonis, bu korunaklı dünyaya kendini o kadar kaptırır ki, Venüs'ün onu ısrarla "gerçek" dünyada yer alan tehlikelere karşı uyarması karşısında umarsız davranmayı sürdürür. Bu mite mitolojibozum uyguladığımızda, karşıt deneyimlerin betimlenmesiyle karşılaşırız; buradaki dünyevi ve dini olan değil, çocukluk ve olgunluk karşıtlığıdır.

Bultmann'ın aslında tutarsız olduğunu belirtmemiz gerek. Mitleri insanlık durumunun sembolik ifadesi olarak tanımlamasına rağmen, kadim mitolojileri –ki Hıristiyanlığın da çıkış noktasıdırlar– birebir kabul etmeye devam eder: Bunlar Yahudilikte geçen kıyamet ve Gnostisizmdir. Görünen o ki, Bultmann, mitolojibozum uygulamalarını Hıristiyanlıkla sınırlar, öte yandan Gnostisizmde mitolojibozum uygulayanların öncüsü ve varoluşçu dostu Jonas'ın çalışmalarına şapka çıkararak, tutarsızlığını bir adım daha ileri götürür.

Hans Jonas'a göre, antik Gnostisizm, insanlık durumuna dair modern varoluşçulukta yer alan temel görüşün tıpatıp aynısını sunar. Ancak, Bultmann'a göre burada bahsi geçen varoluşçuluk ateist değil, teisttir. Gnostisizm ve varoluşçulukta ana unsur, insanın dünyaya karşı fazlasıyla yabancılaşmasıdır:

> Varoluşçuluğun temelinde, insan ve dünya arasındaki kopukluğu gösteren kesin bir ikilik yatar... Tek bir şart gerekir... Bu durumun farkına varılması ve ardından şiddetli bir olayın etkisiyle son bulması. İşte, bu, Gnostik hareketin özüdür.
>
> (Jonas, *Gnostic Religion*, s. 325)

Jonas, modernite ve Hıristiyanlık arasındaki kopukluğu gidermek için çabalayan Bultmann'ın aksine, modernite ve Hıristiyanlık arasında yer alan boşluğu tanır. Amacı modernleri Gnostiklere dönüştürmek değildir. Çünkü yaygın Hıristiyan inancının aksine, antik Gnostisizm ruhu maddenin karşısına koyar; insanlar içlerinde gerçek Tanrı'yı bulsalar bile fiziksel dünyaya karşı hâlâ bir yabancılık yaşarlar. İşin aslı, Tanrı ancak fiziksel dünyanın ve onun sahte Tanrısı'nın reddedilmesiyle bulunur. Gnostikler yabancılaşmayı aşkınlıkla yenerler. Bu yabancılaşma modernler için kalıcı, gnostikler içinse geçicidir. Jonas'a göre, Gnostisizm, inançlı modernlere olmasa da şüpheci modernlere hitap edebilir ki Bultman'a göre bu birinci grup için de geçerlidir. Mitoloji de, doğru bir yaklaşım

gösterildiği takdirde bunu yapabilir. Çünkü bu, dünyanın doğasını değil, bilinen dünyayı deneyimlemenin doğasını açıklar. Jonas da Bultmann gibi mitin ana konusunu yeniden tanımlayarak, miti bilimle uzlaştırmaya çalışır.

Antik gnostisizmi modernler için makûl bir hale getirmeye çalışan Jonas, tıpkı Bultmann gibi, dünyanın geçmişine ya da geleceğine ilişkin, bilime müdahil olabilecek değinmelerden dikkatle kaçınır. Burada mitolojibozumun konusu, nedenine ya da çözümüne bakılmaksızın, insanın dünyaya yabancılaşması *olgusu*dur. Bu bağlamda, Gnostisizmin tanrı anlayışına, oluşuma, tanrısal yaratıya ve maddi dünyaya bakışı göz ardı edilir. Daha da ötesi, Gnostik anlayışta maddi dünyadan kaçış olgusunun göz ardı edilmesidir. Kısacası, Gnostik mitolojinin geniş kapsam alanı, görmezden gelme yoluyla ve mitbozum uygulanarak, salt mitolojiye indirgenir ki Tylor'a göre bu *tüm* mitolojilere yapılmıştır.

Jonas da Bultmann gibi mitin işlevsel yönüne dair modernlere herhangi bir açıklama sunmaz. Mit, insanlık durumunu yansıtır. Peki bu mutlaka yapılmalı mıdır ya da bu işi felsefe görürken neden mit yapsın? Jonas buna bir yanıt vermez. O ve Bultmann, mite, anlamı ve konusu çerçevesinde bakmakla yetinirler.

Bultmann ve Jonas'ın mite yaklaşımı Tylor'dan oldukça farklıdır. Tylor, mitin ciddiye alınabilmesi için kesinlikle birebir ele alınması gerektiğini düşünür. Ona göre, ahlak simgecileri ve Evhemerosçuların miti sembolik olarak çözümlemeleri, mitin değerini azaltmaktadır. Oysa, Bultmann, Jonas ve Eliade gibi diğer kuramcılar, mitin ancak sembolik olarak değerlendirildiği zaman ciddiye alınabile-

ceğini iddia eder. Tylor, ilkellerin mite olan inançlarını onu olduğu gibi kabul etmelerine bağlarken, Bultmann ve Jonas da erken dönem Hıristiyanların ve antik Gnostiklerin mite ancak varoluşçu bir yaklaşım eşliğinde itibar edebilecekle-rini savunur. Tylor modernlerin miti güvenilir bulmama-larını onu tam olarak birebir okumalarına dayandırırken, Bultmann ve Jonas modernlerin mite inanabilmelerinin ancak sembolik bir yaklaşımla gerçekleşebileceğini söyler. Üstelik, Tylor, mite dönük sembolik yaklaşımları tamamen reddeder ve ne ilkellerin ne de modernlerin bu şekilde mite inanmalarının sağlanabileceğini savunur. Tylor'un Bultmann ve Jonas'ı en acımasızca eleştirdiği nokta, erken dönem Hıristiyanlar ve antik Gnostikler için söyledikle-rinden çok, modernler için sarf ettikleridir.

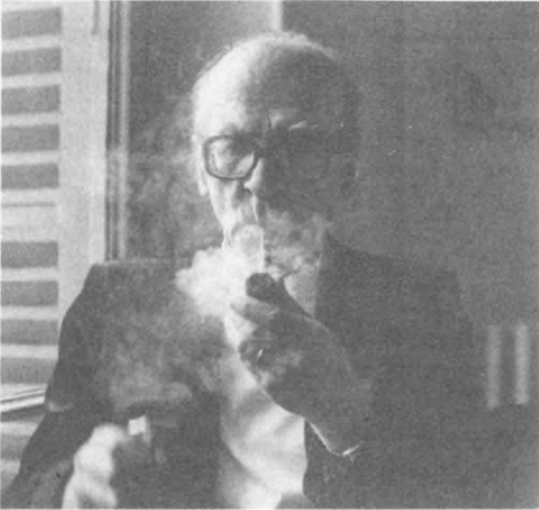
Her üçünün de –Tylor, Bultmann ve Jonas– miti savun-muş olmaları ayrıca ironiktir. Ne var ki, Tylor bilim çağında geri çekilen bir miti savunur; oysa, Bultmann ve Jonas için bilim çağında mitin gerçek anlamına ulaşılması sağlanma-lıdır. Modernlerin miti kurtarmak adına ortaya attıkları bu anlam yeni bir şey değildir. O anlam mitin içinde her zaman vardı ancak bilimin gölgesinde kalmış olduğu için görülemi-yordu. Bilim, modernlerin antik metinlere dönüp bakmasını ve şimdiye kadar neler söylendiğini görmelerini sağlayarak, salt gerekli değil, avantajlı da olduğunu gösterdi.

Mircea Eliade

Ünlü kişilerin hagiyografik yaşamöyküleri, onları tan-rısallaştırmanın yanında, hayat hikâyelerini de mite dö-

nüştürür. Örneğin, ilk Körfez Savaşı'ndan hemen sonra, Amerikalı General Stormin' Norman'ın (Norman Schwarzkopf) yaşamöykülerinde gelmiş geçmiş en akıllı ve en cesur asker olarak yüceltildiği görülür; o kadar güçlü ve akıllıdır ki, sanki insan değildir.

Romanya'da doğan ve son otuz yılını Amerika'da geçiren din tarihçisi Mircea Eliade (1907-1986) bu bölümün en önemli kuramcısıdır. Eliade, Bultmann ve Jonas'ın aksine, miti sembolik olarak değerlendirerek bilimle uyumlu hale getirmeye çalışmaz. Tıpkı Tylor gibi miti birebir değerlendirir. Yine, Bultmann ve Jonas'ın aksine, mite görünürde olandan daha farklı bir işlev yük-



4. Mircea Eliade, Paris, 1978.

lemez. Tylor gibi ona göre de mit, bir olayın kökenini, tekrar edip etmemesine bakmaksızın açıklamaya çalışır. Eliade, Bultmann ve Jonas'ın aksine, mitleri güncellemeye girişmez. Bunun yerine, Tylor gibi, geleneksel ve dini mitlere saplanmayarak, dini olmayan modern mitlere yönelir. Her ne kadar bu mitleri Jonas ve Bultmann gibi bilimle uzlaştırmaya çalışmasa da, salt varolmaları bile bu tartışmayı getirmektedir.

Eliade'ye göre, bilimi benimseyen modernler eğer hâlâ mitten bahsedebiliyorlarsa, bu durum mitin bilimle uzlaştığının yeterli bir göstergesidir. Ona göre, miti mit yapan ölçüt, hikâyede bahsi geçen kişiye olağanüstü özellikler atfederek insanüstü bir konuma taşınmasıdır. Mit, ilkelliğin ve kutsallığın hâkim olduğu dönemlerde, devamlılığı olan bir olayın bir tanrı ya da yarı tanrı tarafından nasıl yaratıldığını anlatır. Bu olay, evlilik ya da yağmur gibi, sosyal veya doğal olabilir:

> Mit tüm hakikatin, evrenin ya da bu hakikatin herhangi bir parçasının Doğaüstü Varlıklar vasıtasıyla nasıl yaratıldığını anlatır – bir adanın, bir bitki türünün, belli bir insan davranışının ya da bir kurumun.
>
> (Eliade, *Myth and Reality*, s. 5-6)

Gerçek tanrılar doğal olayları, "kültürel kahramanlar" da sosyal olayları yaratır. Mitik olma özelliğini veren, yaratmaktır.

Eliade, mitin açıklama getirmekten fazlasını yaptığını düşünür. Açıklama beraberinde gelişmeyi de getirir. Bir miti duymak, okumak ve özellikle de canlandırmak, bizi

sihirli bir biçimde mitin gerçekleştiği zamana, açıklaması yapılan o olayın köklerine götürür:

> Evrendoğumsal mitin ayinle anlatımı, her şeyi başlatan olayı canlandırmayı sağlar; devamında, kendisine bu şey anlatılan kişi büyülü bir biçimde o *ilk ana*, "dünyanın başlangıcına" uzanır ve evrenin doğum anını yaşar.
> (Eliade, *Sacred and Profane*, s. 82)

Mit insanı yalnızca tek bir yöne götüren uçan bir halıya benzer. Mit insanı her şeyin başlangıcına götürerek tanrılarla bütünleşmesini sağlar. Tanrılara bir tek o zaman çok yakın olunabilir. Tekvin 3:8'de geçen, "serin bir günde bahçede yürüyen Tanrı" vakasında olduğu gibi, Tanrı'dan kopmaya neden olan cennetten kovulma hadisesinin bir anlamda tersine işleyişiyle, kişinin ruhaniyeti tazelenir:

> Özet olarak, burada bahsi geçen durum, o ilk zamana geri dönerek sembolik anlamda yeniden doğmak ve huzurlu bir hayata yeniden başlamaktır.
> (Eliade, *Sacred and Profane*, s. 82)

Mitin nihai getirisi, ilahi olanla karşılaşma deneyimidir. Miti hiçbir kuram Eliade'de olduğu kadar dini temellere oturtmamıştır.

Bilim elbette bu canlanışı sağlamaz. Bilim sadece açıklar ve mit de bilimin yapamadığını yapar. Aslında, Eliade'ye göre, mitin devamlılığını sağlayan onun eşsiz bir işlevi olması değil, modernlerin de en az ilkeller kadar ona ihtiyaç duymasıdır. Eliade, modernlerin kendilerini aşırı

mantıklı, akılcı, nesnel ve yenilikçi, yani kısaca bilimsel gördüklerini fakat buna rağmen mitten bir türlü kopamadıklarını söyler:

> Modern insanın hoşlandığı tiyatro oyunlarında saklı duran mitolojilere ve okuduğu kitaplara baktığımızda, sadece onun sahip olduğu mitler üzerine bile ayrıca bir kitap yazılabileceğini görebiliriz. Sinema, şu "rüya fabrikası", pek çok mitik motif barındırır. Örneğin, kahramanla canavarın savaşı, ilk muharebeler ve felâketler, tipik kişiler ve imgeler (bakire, kahraman, cennet betimlemeleri, cehennem vb.). Hatta okumak bile mitolojik bir eylemdir (...) çünkü modern insan mit sayesinde "zamandan çıkış"ı yakaladığı gibi, okuma eylemiyle de bir nevi "zamandan kaçış" elde etmiş olur. Okumak, onu ait olduğu zamandan alır ve farklı döngülere sokarak başka başka "devirler"de yaşamasını sağlar.
>
> (Eliade, *Sacred and Profane*, s. 205)

Oyunlar, kitaplar ve filmler mit gibidirler; çünkü gündelik hayata göre çok başka, çok daha kadim olan bir hayatı açığa çıkarırlar; bir dünya ki geleneksel mitlerde görülenlere benzeyen, olağanüstü kişilerden ve olaylardan oluşan. Dahası, bu olağanüstü karakterlerin eylemleri gündelik hayatta yaşananların sonuçlarıdır. Her şeyden önce, modernler oyunlara, kitaplara ve filmlere o kadar kapılırlar ki, kendilerini çoğunlukla o mitlerin zamanında hayal ederler. Bultmann ve Jonas modernlerde mitin varlığını sessizce kabul ederken, Eliade bunu haykırır. Mit eğer en katı ateistlerde bile görülebiliyorsa, Bultmann ve Jonas'ın onu sadece kabul edilebilir görmesinin ötesinde,

kaçınılmazdır ve bu tüm insanlık için geçerlidir. Tylor ve Frazer'a göre mit sekülerleşme sürecinin kurbanıdır; oysa, Eliade'ye göre gerçek bir sekülerleşme hiç yaşanmamıştır. Din ve beraberinde mit yalnızca "kamufle" olmuştur.

Peki, Eliade'ye göre, kahramanlıktan çok uzak olan Adonis vakası ne ifade ederdi? Adonis de diğer Yunan anti-kahramanlar Phaeton ve İkaros gibi kendini yenilmez görüyordu. Aslında, o da diğerleri gibi dünyanın tehlikeleri karşısında çıplaktı ve kendini beğenmiş deli cesaretinin sonucunda öldü.

John F. Kennedy, Jr. (1960-1999) modern bir Adonis olarak düşünülebilir. O da kadınlar için cazip bir kahraman ve karşı konulmaz bir seks sembolüydü ve o da Venüs benzeri uyarıları göz ardı ederek, henüz acemisi olduğu bir irtifayı umursamayarak tehlikeli hava koşullarında uçmakta ısrar etti. Hatta yeryüzüne çakılması bile İkaros ve Phaeton ile bir benzerlik taşımaktadır. Onun ardından tutulan geniş çaplı yas, gerçek bir kahramandan ziyade, kahramanlığa kalkışan biri içindi.

Eliade için daha uygun bir karakter ise, gerçek anlamda bir kahraman olan ve tüm Amerikalıların babası olarak görülen George Washington'dur (1732-1799). Washington, ilk olarak, İngilizleri 1781 yılında yendikleri savaşta Amerikan Ordusu'nun başkumandanı olarak görev yaptı. Bir süre göz önünden uzak kaldıktan sonra, Anayasa Kongresi'nde başkanlık yapmak ve anayasanın onanmasına büyük bir katkıda bulunmak üzere geri döndü. 1789'da, çoğunluk kararıyla (Seçiciler Kurulu tarafından) Amerika Birleşik Devletleri'nin ilk başkanı oldu; çoğunluk kararıyla tekrar seçildi ve eğer devam etmek isteseydi, çoğunluğun



5. John F. Kennedy, Jr., *Us Weekly* dergisinin kapağı, Haziran 2000.

onayını yine alabilecekti. Ona o kadar çok hürmet edilmekteydi ki, pek çok devrimci o ve taraftarlarının monarşiyi getirmesinden, devrim sayesinde kazanılanların kaybedilmesinden korkuyorlardı. Fakat o bu gücün cazibesine kapılmayarak ona olan saygının daha da artmasını sağladı.

Amerikalılar'ın Washington'a yaşadığı dönemde gösterdikleri büyük saygı onu daha sonra tanrısallığın sınırlarına taşıdı ve neredeyse tapınılan bir kişi haline getirdi. Hizmet ettiği dönem ve sonrasının yanında, başkan olmadan önce bile madeni paralar üzerine resmi basılmış, pek çok tablosu ve heykelleri yapılmış, onun için övgü dolu şiirler ve şarkılar yazılmış, şehirlere ve kasabalara adı veril-



6. Rembrandt Peale, 1824-1825, George Washington Yorktown önlerinde.

miş, doğumgünleri coşkuyla kutlanmış ve gittiği her yerde törenler düzenlenmişti. Eliade'ye göre, bir mit, fiziksel ve sosyal hayatta günümüze dek sürebilen başarılara imza atmış kişileri yüceltir; Amerika'nın Kurucu Babası George Washington vakasında olduğu gibi. Amerikalı bir tarihçinin aktardıklarında, Washington'un başkanlık yaptığı dönemde gerçekleştirilen doğumgünü kutlamalarının anlatımı Washington "kült"ünün en iyi göstergelerindendir:

> 1791'den itibaren, göreve gelişinden iki yıl sonra, düzenlenen "monarşik" ve "tapınmacı" doğumgünü kutlamaları artık iyiden iyiye âdet haline gelmişti. O gün en küçük

kasaba bile onun şerefine, ufak da olsa bir balo ya da davet veriyordu... Görkem ve ihtişam bakımından 4 Temmuz'dan geri kalmayan ulusal bir olay haline gelmişti. Artık ulusun ve Washington'un doğumunu kutlamak Amerikan halkının en önemli törenlerindendi... Washington'un doğumgünü kutlamaları dini bir ayini andırıyordu... Washington'un doğumgünü gerçekten de kutsal bir gün olmuştu: Cemaatin toplandığı, ulusun kutsallığının ve insanların ona olan bağlılıklarının tasdik edildiği bir gün.

(Schwartz, *George Washington*, s. 77-9)

George Washington'un bugün de ulusal tatil olan doğumgünü kutlamaları yaptıklarını hatırlatmanın yanında, başarılarını ve varlığını yeniden canlandırır. Kutlamanın –ayinin– bir yanı da, yaşamöyküsünün can alıcı bölümlerini, yani mitik yönlerini okumaktır. Sık sık duyulan "George Washington burada uyudu" tarzında söylentiler Eliade'ye göre mitin asıl hizmet ettiği şeyi ortaya koyar; bu da, tanrısal olana dokunabilme arzusunu gerçekleştirmektir.

Elbette, şüpheci biri itiraz edecektir. Bir insan, ne kadar saygı görürse görsün, kutsal bir kahraman olabilir mi? Kutlamak, tapmakla eşdeğer olabilir mi? Ölmüş bir kahramanın yaşamını kutlamak onu geri getirebilir mi? Kutlamalara katılanların inandıkları gerçek mi, yoksa sadece hayal güçlerinin bir etkisi mi? Ve sosyal bilimler bu kahramanların günümüzde etkisi hâlâ süren başarılarını zaten açıklıyorken, bir de mitin bunu yapmasına ne gerek var? Eliade her ne kadar miti, ikna edici bir biçimde, modern ve bilimsel dünyada sağlam bir yere oturtmaya çalışsa da, bu yeteri kadar inandırıcı olmasını sağlayabilir mi?

IV. Bölüm

MİT VE AYİN

Mit genelde söze dayalıdır, çoğunlukla da hikâye biçiminde karşımıza çıkar. Bir mit ya okunur ya da dinlenir; bir şey anlatır. Ancak, bu görüşü bir parça yüzeysel bulan bir yaklaşım daha vardır. Mit ve ayin ya da ayinsel mit anlayışında, mitin varlığı ayine bağlıdır. Bu bağlamda mit, salt bir ifade biçimi değil, aynı zamanda bir davranıştır da. Kuramın tartışmasız en anlaşılır yanı ise ayinsiz bir mit olamayacağı gibi mitsiz bir ayinden de söz edilemeyeceğidir. Bazı basit durumlarda kimi mitler ayin olmaksızın ortaya çıkabilirken, kimi ayinlere de herhangi bir mitin eşlik etmediği görülen bir durumdur. Bir diğer taraftan, mitler ve ayinler, kökensel olarak birlikte hareket etmelerine rağmen en sonunda kendi yollarına giderler; ya da başlangıçlarında ayrıyken nihayetinde birleşebilirler. Aralarındaki bağ ne olursa olsun, ayinsel mit kuramı diğer mit ve ayin kuramlarından işte tam da aralarındaki bu bağa odaklanması nedeniyle ayrılır.

İskoçyalı bir Kutsal Kitap ve Arap uzmanı olan William Robertson Smith (1846-94) ayinsel mit kuramının öncüsü olarak kabul edilir. *Lectures on the Religion of the Semites* adlı eserinde ise, *modern* dinde, ayin odaklı *kadim* dinlerin aksine, inancın ön planda olduğu savını ileri sürer. Smith, eskilerin ayinleri şüphesiz belli bir gerekçeyle gerçekleştirdiğini, bu gerekçenin ikincil olduğunu, hatta değişebileceğini düşünür. Buradaki gerekçe, inancın ya da itikadın resmi bir biçimde ifşa edilmesinden ziyade, hikâyenin kendisi ya da bir *mit* olarak karşımıza çıkmasıdır. Temelde tarif ettiği ise, emirle ya da doğrudan, bir tanrı suretinden esinlenerek gerçekleştirilen ayini oluşturan koşullardır.

Mitin kendisi ikincil bir değer taşır; ayin mecburi, mit isteğe bağlıdır; ayin değişmezken mit başka bir biçim alabilir ve mit, ayinin mitik olmayan asıl gerekçesi unutulmadan önce ortaya çıkmaz:

> Mit sadece dinsel uygulamaları açıklamaya yarar ve genellikle de bu uygulamanın kökünde yatan gerekçenin unutulmaya yüz tuttuğu anlarda karşımıza çıkar.
>
> (Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, s.19)

Smith mitin ve ayinin bir arada değerlendirilmesi gerektiğini savunan ilk kişiydi; ancak bu yaklaşımı, taşıdıkları önemi denk saydığı anlamına kesinlikle gelmiyordu. Yine, Smith'e göre, ayin olmaksızın mit olamazdı, öyle ya da böyle mit olmadan ayin de devam edemezdi. Smith derslerinde, Adonis'ten bir Sami tanrısı olması nedeniyle

bahseder. Bütünsel savının bir parçası olan, kadim dinlerde noksan günah anlayışından ötürü, ayinin odak noktasını oluşturan kurban etme eyleminin bir cezalandırma sayılmadığını söylerken, daha sonraki dönemde Hıristiyan inanışında yer alan, insanların günahları nedeniyle Tanrı'nın oğlunun ölmesi ve önceleri Adonis'in ölümü nedeniyle yapılan ayinlerde görülen "ağıt ve matem" unsurlarına ahlaki ve mitik bir açıklama getirmediği için kendi içinde bir tezat oluşturur:

> Şayet Adonis mitinde yer alan, tanrının her yıl ölüp yeniden dirilmesi olayına daha fazla açıklık getirmek istersek, bu durumu doğanın kendini yenileme sürecine bağlayabiliriz. Kenanlı Adonis'e (Tammuz) tapanlara göre, o, doğadaki bereket ve gelişmenin asıl kaynağıydı. Dolayısıyla, onun ölümü, geçici bir süre için doğanın tükenmesi anlamına gelmekteydi. Doğanın ölümü nedeniyle tapınanların ağıtlar yakması, ahlaksal bir anlayıştan ziyade, doğaya duydukları sevgiydi; tıpkı modern insanın sonbahar yapraklarının dökülmesi karşısında hüzün duyması gibi.
>
> (Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, s. 19)

Diğer bir deyişle, Adonis için, mitik olmayan bir gerekçeyle de olsa, ilk olarak sadece kurban ayini yapılırdı. Ayinde öldürmenin yanında, Adonis'in yeniden doğabilmesi umuduyla matem de tutulurdu. Ayinin gerekçesi bir kez unutulduktan sonra, bitkilerin ölüp dirilen tanrısı Adonis miti ayinin açıklanması amacıyla yaratıldı. Bu mitte geçen öldürme pagan dönemde Hıristiyanlığın aksine günah sayılmazdı.

Smith'in kuramındaki temel eksikliklerden biri de yalnızca miti açıklıyor olmasıdır; ayinle ilgili kısımlar bir anlamda varsayımsaldır. Kuramdaki bir diğer sıkıntı da, mitin ayinden bağımsız oluşumunun izlerini sürmesine rağmen, miti açık bir biçimde ayinle sınırlamasıdır. Yine de, Smith'in de belirttiği gibi, tanrısal davranışlar içeren ayine açıklama getiren mit, başından beri bundan öte bir yere sahip olmuştur.

E. B. Tylor

Smith mitin ayini açıklamakla sınırlı olduğunu ileri sürerken, temel olarak E. B. Tylor tarafından ortaya konan mitin genel tanımını reddetmekteydi. Görüldüğü üzere, Tylor'a göre, mit, ayini değil, fiziksel dünyayı açıklayan, ayinden bağımsız bir işleyişe sahipti. Mit bir eylem değil, bir anlatım ve salt hikâye etme biçiminde sunulan bir tür itikat belirtisiydi. Tylor'a göre ayin mite göre ikincilken, Smith'e göre ikincil olan mitti. Smith'e göre miti doğuran ayinken, Tylor'a göre mit ayini oluşturandı. Tylor'a göre mit başka bir amaç gütmeksizin dünyayı açıklamaya yönelik bir göreve sahiptir. Dünyayı kontrol edebilmek için de bu açıklamaya dayanan bir ayin uygulanır. Ayin mitin *öznesi* değil, *uygulaması* olur; dünya ise özne olarak yerini korur. Hem ayinin mite dayalı oluşu, hem de Tylor'a göre açıklamanın kontrolden daha mühim oluşu, miti dini anlamda ayinden daha güçlü bir yere koyar. Smith, Tylor'un bu görüşlerine karşı çıkmak adına şu saptamasını ileri sürer: " Din ilkel dönemlerde belli uygulamalar içeren bir

inanç sistemine sahip değildi. Bunun yerine, belirlenmiş ve değiştirilemeyen geleneklerden oluşan bir yapısı vardı."

Smith ve Tylor'un birleştiği temel nokta ise, her ikisi için de mitin kadim oluşudur. Modern dinde ne mit ne de ayin bulunur. Mit ve ayin yalnız kadim değil, aynı zamanda ilkeldir de. Aslında, Smith ve Tylor'a göre, kadim dinler birer ilkel din örneği olup modern dinleri kavrayabilmenin temelini oluşturur. Tylor'a göre, modern dinde mitin ve ayinin bulunmayışı artık onun fiziksel dünyayla ilgili olmayıp, daha çok etik ve metafizik bir nitelik kazanmasıdır. Smith'e göre, modern dinde mit ve ayinin yerini etik ve itikat almıştır. Tylor'a göre, mit olmadan modern dinin gücü kadim ve ilkel dönemlerdeki kadar fazla değildir. Smith'e göreyse mitten, hatta ayinden arındırılmış modern din, kadim ve ilkel başlangıcından çok farklı bir yerde durur. Modern dinin en önemli göstergesi, ayinlere ve Katolikliğe karşı duruşu ve Presbiteryenliği benimsemesidir. Mit ve ayini kadim ve ilkel dinlerin içine hapsetmiş olmaları, Tylor ve Smith'in en çok eleştirildikleri noktadır.

J. G. Frazer

J. G. Frazer, dostu Smith'e ithaf ettiği *The Golden Bough* adlı eserinin birkaç baskısında onun ayinsel mit kuramını daha da ileri götürmüştür. *The Golden Bough* kültürel öğeleri büyü, din ve bilim olarak üçe ayırmakla bilinmesine rağmen, eserin büyük bir bölümünde, din ve bilim arasında kalan, büyü ve din bileşiminden meydana gelen bir ara safhadan söz eder. İşte, sadece bu ara dönem kadim ve il-

keldir; bir tek bu noktada mit ve ayin birlikte bulunur ve hareket eder.

Aslında, Frazer, pek de tutarlı olmamakla birlikte, ayinsel mit tanımını çok farklı iki biçimde sunar: Birincisinde, I. Bölüm'de de değinildiği gibi, mit, tanrıların da tanrısı sayılan bereket tanrısının yaşamını aksettirir ve ayin de onun mitte sözü edilen ölümünü ve yeniden doğuşunu canlandırır. Ayinin işleyişi, bir eylemin taklit edilmesinin onun gerçekleşmesine neden olacağı anlayışını taşır ve büyüsel Benzerlik Yasası'nı temel alır. Bu tarz büyülere verilebilecek en iyi örnek ise Voodoo ayinleridir. Ayin doğayı değil, doğrudan bereket tanrısını yönlendirmeyi amaçlar, çünkü tanrı giderse bereket de onunla birlikte gidecektir. Topraktaki bereketin doğrudan bir tanrı tarafından kontrol edildiği fikri dinlerin bize bıraktığı bir mirastır. Bereket, tanrı aracılığıyla dolaylı olarak da kontrol edilebilir ve bu da büyünün bir mirasıdır. Mit ve ayinin bütünleşmesi din ve büyünün bütünleşmesidir:

> Dolayısıyla, mevsimlerle ilgili eski büyü kuramı değişerek, daha doğrusu ilaveler alarak yerini dini kurama bıraktı. İnsanlar artık doğanın yıllık döngülerindeki değişimleri tanrılardaki benzer değişimlerle ilişkilendirseler de, hâlâ bazı büyüler aracılığıyla, yaşamın temel kaidesi olan tanrılarının ölümle mücadelesinde ona yardım edebileceklerini düşünüyorlardı. Hayalleri, ona kaybettiği gücünü kazandırabilmek, hatta onu ölümden döndürebilmekti.
>
> (Frazer, *The Golden Bough*, s. 377)

Ayinler, büyük bir ihtimalle, depolanan mahsullerin de azalmasıyla birlikte kışın artık sona ermesi amacıyla ger-

çekleştirilirdi. Çoğunlukla kral olan bir kişi tanrı rolünü oynayarak tanrının yapmasını istediklerini canlandırır ve büyü yoluyla onu ikna ederdi.

Frazer'ın bu noktaya dek bahsetmediğimiz ikinci ayinsel mit kuramındaki ana öğe kraldır. Bu durumda kral yalnızca tanrıyı canlandırmakla kalmaz, aynı zamanda ilahi bir güce de sahiptir; bu bağlamda, Frazer'a göre, tanrı kralın içinde yaşar. Tıpkı bereketin tanrının sağlığına bağlı olması gibi artık tanrının sağlığı da kralınkine bağlıdır: Kral giderse bereket tanrısı da gider ve ardından da bereket. Halk, bereketin devamlılığını sağlama almak adına, kralları hâlâ sağlıklıyken onu öldürür ve bu sayede tanrının ruhunu güvenle kralın vârisine aktarabilir:

> İlkellerin inancına göre, krallarının hayatı ya da ruhu ile ülkelerinin refahı arasında öylesine sıkı bir bağ vardır ki, şayet hastalanır ya da yaşlanırsa hayvanlar hastalanacak ve üremeyecek, ürünler tarlalarda çürüyecek ve insanlar salgınlarla ölüp gidecektir. Dolayısıyla, bu tür felaketleri önlemenin tek yolu, kral hâlâ zinde ve sağlıklıyken onu öldürmektir. Bu sayede öncüllerinden ona geçen kutsal ruh, hasta ve yaşlı olmaksızın, gücünün en üst seviyesinde tahtın vârisine geçebilir.
>
> (Frazer, *The Golden Bough*, s. 312-313)

Kral kısa bir zaman sonra ya da zayıf düşmenin ilk belirtisiyle öldürülür. İlk çeşitlemede amaç kralın zayıf düşmesiyle bağdaştırılan kışı sona erdirmektir. Frazer şu konuya bir açıklık getirmemişti: Kış mevsimi nasıl oluyor da

her yıl, kralın zayıflık belirtisi göstermesinden önce ya da sonra ortadan kaldırılmasıyla sonlanabiliyordu.

Yine de, ayinsel mit kuramının ikinci çeşitlemesi, dinsel mit ve büyüsel ayin arasında çok zayıf bir bağlantı kursa da, daha güçlü bir etki yarattı. Ayin ise bereket tanrısı mitini canlandırmak yerine onun taşıyıcısını değiştirmekle yetiniyordu. Kralın ölümü tanrının ölümünü canlandırmak için değil, onun sağlığını korumak adına yapılan bir kurban töreniydi. Mitin burada oynadığı rolü anlamak pek kolay değil. Ayinde tanrı yeniden yaşama döndürülürken, büyü eşliğinde yapılan bir canlandırma yerine, onu içinde taşıyacak yeni bir vekil getiriliyordu.

Frazer'ın ilk olarak ortaya koyduğu ayinsel mit senaryosunda mitin yeri, Smith'in aksine, ayinden önce geliyordu. Ayinde uygulananlar, mit ve dinde geçen ortak evrelerin canlandırılmasıydı. Smith'e göre, başlangıçta bu ortak evreler ayinin birer açıklamasıydı. Mit ayine asıl amacını veriyordu. Tanrının ölümü ve yeniden doğuşu üzerine bir mit olmaksızın bu evreleri ayinde canlandırabilmek pek mümkün görünmüyordu. Yine de, Smith'in aksine, Frazer ve Tylor'a göre, mit dediğimiz şey, ayini değil dünyayı, yani bereketin oluşumunu açıklamaya yönelikti. Fakat, Frazer'a göre de açıklamanın amacı kontrol edebilmekti; yani kadim ve ilkel mit günümüzün uygulamalı bilimiydi; Tylor'a göre ise bu bilimsel kuramdı. Ayin mitin uygulanması olmasına rağmen mit hâlâ alt bir konumda kalıyordu.

Frazer ve Smith'in ayinsel mit kuramındaki ana sorunlardan biri de modern mitleri ve ayinlerin gerekçelerini yok saymak, hatta kadim ve ilkel olanları da sadece bere-

ket tanrısı, onun ölümü ve doğuşu çerçevesindeki olgularla sınırlandırmaktı.

Smith Adonis vakasına şöyle bir değinmekle yetinirken, Frazer Adonis'i ölüp dirilen bereket tanrısı miti ve ayininde merkeze oturtmuştu. Tutarlılığı tartışılsa da, Frazer kültürün bilim öncesi şu üç ana evresine de Adonis'i yerleştirdi: Büyü dönemi, dini dönem ve ikisinin birleşmesinden oluşan dönem.

Frazer bu ilk büyüsel dönemi çömleklerle dolu Adonis bahçeleriyle anlatır. Bu evrede, insanlar, fiziksel dünyayı yönlendiren gücün tanrılar olmadığına, daha ziyade, bu dünyanın insani olmayan güçler tarafından kontrol edildiğine inanıyordu. Antik Yunanlar içlerine tohumlar koyup toprakla doldurdukları çömlekleri yerin altına tanrıları ikna etmek amacıyla değil, Benzerlik Yasası uyarınca bir kişiliğe sahip olmayan yeryüzünü tohumlara can vermeye teşvik etmek amacıyla gömüyordu: "Bilgisiz insanlara göre, arzuladıkları etkiyi yaratmak için onu taklit etmek gerçekten de işe yarıyordu." Çünkü bu evrede tanrıların yeri yoktur ve Adonis de bereket tanrısı sayılmaz. Aslında o bereketin kendisidir ve bereket Adonis'i simgelemez, Adonis'tir bereketi simgeleyen.

Frazer'ın bahsettiği ikinci, yani dini dönemde ise tanrılar büyüsel güçlerin yerini alır ve fiziksel dünyayı etkileyen güçlerin kaynağı olurlar; böylece, Adonis en azından sözlük anlamında bereket tanrısına dönüşür. İnsanlar, bereket tanrısı olarak Adonis'e ürünler için başvurmuşlar ya da tanrının ayinsel ve ahlaki emirlerini yerine getirerek isteklerinin altını çizmişlerdi. Frazer'ın dediğine göre, Adonis için yas tutulmasının nedeni, ölümünü bir sonraki evrede gerçek-

leştiği gibi engellemek değil, ondan af dilemekti. Adonis bir sonraki evrede yerin altına inişiyle ölmemişti; onun asıl ölüm nedeni, hasat zamanı ürünlerin kesilmesi ve öğütülmesiydi; insanlardı onu öldüren. Adonis'in ölümü demek, yaz sıcağında kavrularak ya da kış soğuğunda solarak doğal bir çöküşe geçen ürünlerin, bunun yerine insanlar tarafından hunharca yok edilmesiydi. Tüm bunlara rağmen, Adonis insanları cezalandırabilecek kadar güçlüydü ve onları affetmesi için yapılan ayinler de bu cezalandırmanın önüne geçebilmek içindi. Her şartta, bereket bitince Adonis ölür ve onun buradaki gerçek konumu, ilk evrede olduğu gibi, onun kontrolünde varsayılan öğeler için bir metafor olarak kalır. Yine, bereket gidince Adonis de gider.

Frazer'ın üçüncü, birleşik evresinde de Adonis en sonunda bir tanrı olarak kabul görür. İkinci evredeki bereket giderse Adonis de gider anlayışı yerine bu kez Adonis giderse bereket de gider anlayışı gelir. Adonis'in ölümü demek Persephone'yle yeraltında geçireceği zaman anlamına gelir. Frazer'a göre, Adonis'in yeraltına inmeyi isteyip istememesi bir yana, tekrar yeryüzüne çıkabilecek gücü olmadığı da bir gerçektir. İnsanlar onun dirilişini canlandırarak buna olanak sağlar. Bu canlandırmada büyüsel Benzerlik Yasası uygulanırken ilk evrede olduğu gibi onu buna zorlamaz, sadece destek olur, çünkü Adonis ölü olmasına rağmen dirilmek için istek duyar, ancak bunu tek başına yapması da mümkün değildir. Bu evrede tanrılar hâlâ fiziksel dünyada güç sahibidir fakat etkileri bilinçli olmaktan ziyade kendiliğindendir. Adonis'in yeniden doğuşu canlandırılarak buna hız verilir, dolayısıyla da bereket daha çabuk geri gelebilir.

Frazer'a göre, bu birleşik evrede bile Adonis'in hayatına verilen önem, ekinlerin yıllık evrelerine göre şekillenir; bu da Adonis'in ölümü ve yeniden doğuşudur. Buna karşın, Adonis'in ensest bir ilişki sonucu doğmasıyla başlayan, hiç de *doğal* olmayan hayatı göz ardı edilir. Bundan daha çok göz ardı edilen ise Adonis'in nihai ölümünde doğadışı işlenen cinayettir. Frazer da bunu göz ardı etmiş olmalı. Şayet Adonis'in hayatı doğanın sonsuz döngüsünü temsil edecekse, Adonis'in ölmesi ve yeniden doğması hiç bitmemeliydi. Fakat bu böyle olmadı. Adonis her ne kadar Apollodoros'un versiyonunda da geçtiği şekliyle her yıl ölümün üstesinden gclsc dc, bunu sonsuza kadar sürdüremedi. Ovidius'un anlatımındaysa Adonis hiçbir zaman ölmemiştir ve yeniden de doğmamıştır ve Venüs'ün çektiği acının nedeni de onun gidip de dönmemesidir. Peki nasıl olur da onun bu kısa ve sonlu hayatı sonsuz yeniden doğuşu simgeleyebilir ve o nasıl olur da bir tanrı olabilir? Frazer buna asla bir cevap vermez.

Son olarak, Frazer bu tutarsızlıkları göz ardı etmeye devam ederek bu üçüncü birleşik evrede Adonis'in hayatını bereketin sembolü olarak ortaya koyar. Bunu da yılın bir bölümünü geçirdiği yeraltı mitiyle açıklar.

> Bitkilerin, özellikle de ürünün yılın yarısında toprağın altında, yarısında da üstünde kalması, yeraltında geçen süreyi açıklar ve en basit ve doğal anlamıyla onun bu döngünün bir temsilcisi olduğu sonucunu doğurur.
>
> (Frazer, *The Golden Bough*, s. 392)

Adonis, görüldüğü gibi, bereketin kaderini belirleyen değil, bu kaderde rol alan bir metafordur. Yani ikinci ve



7. Kuzey Amerika'daki Minataree yerlilerinin Yeşil Mısır bereket dansı, 19. yüzyıl, George Catlin'in ilüstrasyonu.

üçüncü evrelerde olduğu gibi, bereket giderse Adonis de gider ve bunun tersi mümkün değildir. Artık ayinle canlandırılabilecek bir tanrı olmadığında ayinsel mit nasıl mümkün olabilir ve doğanın döngüsünü açıklamak yerine sadece tanımlamak nasıl olasıdır, bunu anlamak çok zor. Bu noktada, mitolojiyi doğanın işleyişini betimleyen bir sembol olarak ele aldığımızda, Frazer'ı 19. yüzyılın pek çok Alman kuramcısı gibi bir doğa mitologu olarak kabul etmemiz mümkün.

Jane Harrison ve S. H. Hooke

Ayinsel mit kuramının ilk ana takipçilerinin başını çeken, birer klasikçi ve Kutsal Kitap uzmanı olan İngiliz Jane Harrison (1850-1928) ve S. H. Hooke (1874-1968), kuramın bir sonraki aşamasını oluşturdular. Duruşları yakındı ve her ikisi de Frazer'ın ortaya koyduğu ayinsel mit çizgisinin ilkini benimsediler, ancak Hooke ikinci bakış açısını da benimseyerek en az Frazer kadar tutarsızlık gösterdi. Hooke ve Harrison, Frazer'ın aksine, din ve büyüyü uzak bir geçmişe hapsetmez. Her ikisi de başlangıçta Frazer'ın birleşik dönem anlayışına eşdeğer bir tutum sergiler. Onlar için de modern bilim, salt ayinsel miti değil, ayrı duran mit ve ayini de yerinden etmiştir ve ayinsel mit de modern bilimin antik ve ilkel eşdeğeridir. Harrison ve Hooke'un Frazer'a en çok katıldıkları nokta, Hellenistik Yunan ve Kutsal Kitap dönemindeki İsrail gibi, her daim yüceltilen dinlerin aslında ilkel olmasıdır. Oysa, muhafazakâr ve dindar kesimler en başından beri Antik Yunan'ın ve İsrail'in

komşularını cahil ve büyülerden medet uman toplumlar olarak görmüştür ve görmeye de devam eder.

Harrison, Frazer ve Hooke'un bir adım önüne geçer ve mahsulün canlanması için yapılan ayinin aynı zamanda topluma kabul ediliş ayini olduğunu dile getirir. Ona göre, ayin ilk başlarda, yine her yıl olmakla birlikte, esas olarak topluma kabul edilmeyi sağlıyordu. Tıpkı Smith gibi Harrison da o sırada mitin olmadığını, dolayısıyla da ayinin mitten önce gelmesi gerektiğini düşünür. Tanrı sadece ayinin etkisiyle ortaya çıkan esrik duyguların bir yansımasıydı. Tanrı sonunda bereket tanrısına dönüştü; bu tanrının ölümü ve dirilişine dair bir mit oluştu ve topluma kabul ayini de tarımsal bir ayin halini aldı. Bir tarafta topluma kabul edilenler sembolik olarak ölüp o toplumun gerçek birer üyesi olarak yeniden doğuyor, bir tarafta da bereket tanrısı ve ekinler gerçekten ölüyor ve yeniden diriliyorlardı. Zamanla ayinin erginleme yönü köreldi ve geriye bir tek Frazercı öğe, tarımsal ayin kaldı.

Harrison ve Hooke, Smith'in ayinin mitin açıklaması olduğu görüşüne şiddetle karşı çıkarlar: Harrison, "Mitin ne olguları ne de ayinleri açıklamak gibi bir görevi olabilir," der. Fakat onun ve Hooke'un ifade etmek istedikleri Frazer'ınkilerden pek de farklı değildir. Mit hâlâ ayinde gerçekleşenleri açıklar, ayinin nasıl ortaya çıktığını değil. Mit, bir filmdeki ses ya da bir pantomimin anlatımı gibidir. Hooke şöyle yazar: "Mitin konuşulan bölümü çoğunlukla yapılanları tarif etmekten oluşur... Bizim tartışmamızda yer alan 'mit', bu anlayıştadır." Harrison'ın kısa ve öz yaklaşımı da şöyledir: "Mitin esas anlamı (...) uygulanan ayinin ve yapılanların söze dökülmesidir."

Harrison ve Hooke Frazer'ın ötesine geçer. Frazer'a göre, mitin etkisi dramatiktir; Harrison ve Hooke ise mitin büyüsel olduğunu söyler. Hooke şunu yazar: "Canlandırmanın etkisini söze dökülen kelimeler sağlar." Harrison ise, "Mit, esasen büyü yapma amacına ve etkisine sahip bir hikâyedir," diye yazar. Burada sözü edilen şey sözel büyüdür. Yine bu dönemde, Amerikalı bir klasikçi, Gregory Nagy adlı bir diğer ayinsel mit kuramcısı, yazılı edebiyatın karşısına sözel olanı koyar ve mitin ayinsel olabilmesi için ayinle ya da canlandırmayla aslında çok sıkı bir bağ kurduğunu ileri sürer:

> Mitin aslında canlandırma olduğunu düşünürsck, mitin kendisinin de aslında bir çeşit ayin olduğunu görebiliriz: Miti ve ayini karşıt ve ayrı düşünmek yerine, ikisinin de bir bütünün parçası olduğunu, yani mitin ayinin sözel hali ve ayinin de mitin kavramsal hali olduğunu görebiliriz.
>
> (Gregory Nagy, *Can Myth Be Saved*, s. 243)

Bu yaklaşımın Harrison ve Hooke'un önüne ne ölçüde geçtiği tartışılabilir.

Kuramın Uygulanması

Hepsi de İngiliz ya da İngiltere'de yaşayan klasikçiler olan Gilbert Murray, F. M. Cornford ve A. B. Cook, Harrison'un kuramını tragedya, komedi, Olimpiyatlar,

bilim ve felsefe gibi Antik Yunan vakalarına uyguladılar. Görünürde dünyevi ve dinden uzak olan bu olaylarda, bereket tanrısının ölümü ve doğumu mitine dair gizli ifadeler barındığı sonucuna vardılar.

Kutsal Kitap uzmanlarından İsveçli Ivan Engnell, Gal Aubrey Johnson ve Norveçli Sigmund Mowinckel, antik dönemde İsrail'in ayinsel mit çizgisini ne ölçüde devam ettirdiği konusunda farklı görüşlerde bulundular. Engnell bu çizginin görünenden daha sıkı korunduğunu iddia etti; Hooke konuya temkinli yaklaştı; Johnson ve Mowinckel'e göreyse bu bağ oldukça zayıftı.

I. Bölüm'de kısaca değindiğimiz Bronislaw Malinowski, Frazer'dan yola çıkarak geliştirdiği kendi kuramını tüm dünya halklarının mitlerine uyguladı. Malinowski'ye göre, mit ayinin kökenini açıklar, ayine kadim bir geçmiş vererek yaptırımını kuvvetlendirir ki Smith de böyle düşünüyordu. Toplumlar ayine olan bağı teşvik edebilmek için mite ihtiyaç duyar. Madem tüm ayinler için mit gereklidir, o zaman, bu, toplumun temellerini oluşturan tüm diğer kültürel uygulamalar için de geçerli olmalıdır. Bu uygulamaların ayrı mitleri olduğuna göre, mit ve ayin eşzamanlı olmak zorunda değildir.

III. Bölüm'de ele aldığımız Mircea Eliade, benzer bir uygulamada bulunmakla birlikte, Malinowski'nin ötesine geçerek kuramını ilkel kültürlerin yanında modern olanlara da uyguladı. Eliade mitin esas amacına ulaşması için ayinsel canlandırmanın önemine vurgu yaparak Malinowski'den yine bir adım öne geçer: Mit canlandırıldığında bir zaman makinesine dönüşürek insanı mitin geçtiği zamana, dolayısıyla da tanrıya yakınlaştırır.

Dinin dışında, ayinsel mit kuramını uygulamada en dikkat çekici biçimde kullanan edebiyattır. Harrison, cesurca, salt edebiyatın değil, sanatın da çıkış noktasının ayin olduğunu belirtti. Onun varsayımına göre, insanlar, bir olayı taklit etmenin o olayın gerçekleşmesini sağladığına dönük inançlarını yavaş yavaş kaybetmişlerdi. Ayini terk etmek yerine sırf kendisi için devam ettiler. Ayin kendi içinde sanata, Harrison'un en temel örnek olarak gösterdiği dramaya dönüştü. Murray ve Cornford ise daha mütevazı davranarak, özellikle Yunan epiği, tragedyası ve komedisinin ayinsel mit kökenli olduğunu söyler. Murray'nin kuramı daha sonra Shakespeare'e kadar uzanır.

Kuramın diğer belli başlı uygulamacıları arasında, Grail efsanesi konusunda Jessie Weston, Faust efsanesi konusunda E. M. Butler, Shakespeare komedisi konusunda C. L. Barber, Shakespeare tragedyası ve ayrıca tragedya konusunda Herbert Weisinger, tragedya konusunda Francis Fergusson, kahraman mitleri ve bir bütün olarak edebiyat konusunda Lord Raglan ve genel olarak edebiyat konusunda Northrop Frye ve Stanley Edgar Hyman yer alır. Birer edebiyat eleştirmeni olarak bu ayinsel mit kuramcılarının, mitin kendisine gösterdiklerinden daha fazla ilgiyi edebiyatın mitik kökenlerine göstermeleri anlaşılır bir şey. Edebiyat eserlerine getirilen yorumlara göre, bir kez ayine bağlanan mit gelişerek bu eserlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Pek çok edebiyat eleştirmeni, edebiyatın geçmişi açısından Frazer'ın ikinci ayinsel mit senaryosunun hakkını vermek gerektiğini düşünür. "Kral ölmeli" en bildik dizelerden biridir.

Ayinsel mit edebiyatçılarına göre, mit, ayinden koptuğu anda edebiyat haline gelir. Ayine bağlı mit, dini edebiyattır; ayinden koparılan mit, dünyevi edebiyattır ya da salt edebiyattır. Mit ayinle birlikte olduğu zaman, ayinsel mit savunucuları tarafından ona atfedilen tüm işlevleri gerçekleştirebilir. Ayin olmaksızın mit, yalnızca bir anlatımdır.

Ayinsel mit kuramının edebi yorumu, mit ve ayinin ne olduğunun yanında, edebiyata olan etkilerine de eğilir. Ancak, edebiyatı mite indirgemeyi reddettiği için ona bir edebiyat kuramı da diyemeyiz. Ayinsel mite getirilen edebi inceleme, mitin ve ayinin edebiyata dönüşmesini açıklar. Buna bir sonraki bölümde değineceğiz.

René Girard

Lord Raglan bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak işleyeceğimiz *Kahraman* adlı kitabında, topluluk için ölen kralı bir kahramana dönüştürerek Frazer'ın ikinci ayinsel mit senaryosunu geliştirir. Fransa'da doğup Amerika'da yaşamını sürdüren edebiyat eleştirmeni René Girard (d. 1923), *Violence et le Sacré*'de ve sonraki çalışmalarında adı geçmese de Raglan'ın kuramına ironik bir sapma getirir. Raglan'ın kahramanı topluluk için ölmeye gönüllüyken, Girard'ın kahramanı topluluğun o an yaşadığı sıkıntılardan sorumlu tutulur; ya öldürülür ya da sürgün edilir. Başlangıçta "kahraman" ölmeyi hak etmiş bir suçlu gibi görülse de, Raglan'a göre sonuçta topluluk için kendini feda etmiştir. Raglan ve Girard bu duruma iyi bir örnek

olarak Oidipus'u gösterir. Bu yaklaşımları onları Freudçu yapmaz, çünkü her ikisi de Freud'u reddetmiştir. Girard'a göre, Sophokles'in *Kral Oidipus*'unda hor görülen bir sürgünken, yine Sophokles'in *Oidipus Kolonos'ta*'sında Oidipus'un saygıdeğer bir iyilik timsali olarak karşımıza çıkması, bir suçlunun bir kahramana dönüşmesinin en tipik örneklerinden biridir.

Yine de, Girard'a göre, bu değişim, sürecin yalnızca yarısıdır. Değişimin ilk yarısı masum bir kurbanın bir suçluya dönüşmesidir. Aslında, şiddetin çıkış noktası topluluktur ve kaynağı da insanın doğasında bulunan, başkalarına öykünme eğilimi doğrultusunda öykündükleri kişilerle aynı şeyleri arzulamalarıdır. Öykünme rekabete, rekabet de şiddete dönüşür. Topluluk, şiddeti durdurmak adına, kargaşaya neden olduğuna inanılan masum bir üyesini seçer. Bu "günah keçisi" toplumun en aciz üyesi ya da Kral Oidipus gibi en üst tabakadan herhangi biri olabilir. Kurban çoğunlukla öldürülmesine rağmen Oidipus gibi sürgün de edilebilir. Öldürme bir kurban ayinidir. Girard'a göre, mit, Frazer'ın dediği gibi ayini *yönlendirmekten* ziyade, öldürmenin *ardından* buna getirilen bir *mazerettir*. Smith'in de dediği gibi, mit ayinden doğar, ancak onu açıklamak yerine makûl kılmak görevini taşır. Mit günah keçisini önce ölmeyi hak eden bir suçluya ve ardından da topluluğun iyiliği için kendini feda eden bir kahramana dönüştürür.

Ana karakterin toplumdaki yerine odaklanan Girard'ın kuramını Adonis mitine uygulamak ne yazık ki pek mümkün görünmez. Adonis'in ölümü ne fadakârca ne de gönüllü bir ölümdür. Yaşadığı dünyalar –orman ve Yeraltı– toplumun oldukça dışındadır. Yine de, VIII. Bölüm'de bu

mitin sosyal açıdan çözümlemesini yapacağız ve Girard'ın Oidipus mitine getirdiği kendi yorumuna bakacağız.

Girard, Raglan'ın adını pek anmasa da, düzenli olarak Frazer'dan bahseder; Frazer'ın ikinci ayinsel mit senaryosuna bağlı kalır ve Frazer'ın kral öldürme ayinine bakışını olumlar, ancak asıl kökenini ve işlevini gözden kaçırdığını düşündüğü için de eleştirir. Frazer'a göre, kurban etmek, dünyayı açıklayan, bilimöncesine ait, masum bir cehalet örneğidir: Kral öldürülür ve yerine yenisi gelir, böylece onun içinde yaşayan bereket tanrısının sağlığı korunur ya da yeniden kazandırılır. Kurban ayini tamamen tarımsal nedenlere dayanır. Bir kral olarak sadece görevini yerine getiren ve kendini feda ettiği için takdir edilen kurbana karşı hiçbir hınç duyulmaz. Girard'a göre, bu noktada Frazer mitin olayların üstünü örtmesinin tuzağına düşer. Ayinin ve sonrasında da mitin esas kökeni ve işlevi VIII. Bölüm'de gösterileceği üzere, tarımsal değil, sosyaldir.

Walter Burkert

Amerikalı antropolog Clyde Kluckhohn, mit ve ayinin ayrılmaz olduğu dogmasını belki de ilk kez sorgulayan kişidir. Alman klasikçi Walter Burkert, mit ve ayinin köken olarak birbirinden bağımsız olabileceğini değil, bunun kesinlikle böyle olduğunu iddia ederek Clyde Kluckhohn'un epey bir ötesine geçer. Ona göre, ikisinin bir araya gelişinin nedeni, Kluckhohn'un da belirttiği gibi, ortak bir işleve sahip olmalarının yanında, birbirlerinden besleniyor olmalarıdır. Mit, salt insana ait olan bir davranışa ilahi bir anlam

vererek ayinin etkisine kuvvet katar: Bunu sen de yap çünkü tanrılar da yaptı ya da yapıyorlar. Bunun karşısında ayin bir hikâyeyi alıp onu çeşitli görevlerle donatılmış talimatlar haline getirerek miti güçlendirir: Cezalandırılma endişesi taşıyorsan bunları yap. Smith'e göre mit ayine, Burkert'e göre ise her ikisi de birbirine eşit miktarda hizmet eder.

Burkert de Girard gibi miti kurban ayinine, kurban ayinini de saldırganlığa bağlar, ancak bunu insan kurban edilmesiyle sınırlamaz ve kurban etmenin saldırganlığın ilk biçimi olan avlanmayla ilişkili olduğunu söyler. Dahası, Burkert'e göre, mitin işlevi, Girard'ın dediği gibi kurban ayininin asıl amacının üstünü örtmek değil, tam tersine, onu muhafaza ederek sosyal ve psikolojik etkilerini sağlamlaştırmaktır. En nihayetinde, Burkert, miti hem kurban ayinleriyle hem de Harrison gibi topluma kabul edilme ayinleriyle ilişkilendirir. Mitin buradaki görevi, ayinin sosyalleştirme işleviyle aynı özelliktedir.

Burkert'e göre, ayin "-mış gibi" yapmaktır. En temel örneğini ele alırsak, ayinde yapılanlar gerçek bir avın uygulamaları ve kuralları değil, bunların dramatize edilmesidir. Frazer'a göre, buradaki amaç besin kaynaklarını güven altına almak değildir, çünkü tarım başlıca besin kaynağı olarak avcılığın önüne geçmeden önce doğru düzgün bir ayinden söz edemeyiz:

> Yaklaşık on bin yıl önce tarımın ortaya çıkışıyla avlanmak temel işlevini yitirdi. Fakat avlanma ayinleri o kadar önemli olmuştu ki asla bütünüyle terk edilmedi.
>
> (Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, s. 55)



8. Kalydon Yabandomuzu Avı, Cerveteri'de bulunan Lakonia kökenli Yunan yapımı kap, İÖ 6. yüzyıl.

Gerçek bir avlanmayla ayinsel bir avlanmanın ortak doğası, insanın saldırgan eğilimleri ve ölümlü olması karşısında duyduğu sıkıntıları gidermesi ve aynı zamanda topluluğun üyeleri arasındaki bağları sıkılaştırmasıydı. İşlevleri tarımsal değil, sosyolojik ve psikolojikti.

Burkert için Adonis oldukça ironik bir vakadır. Adonis'in toplulukla değil de yalnız avlanması bir yana, endişesizdi ve gerçek bir avcı sayılmazdı. Onun için avlanmak bir ölüm-kalım meselesinden ziyade bir tür eğlenceydi. O nedenle, avlanmanın ona herhangi bir sosyal ya da psikolojik katkısı yoktu. Buna rağmen, onun hikâyesinden çıkarılacak dersler yok değildi ve bunları da VIII. Bölüm'de açıklayacağız.

V. Bölüm

MİT VE EDEBİYAT

Mit ve edebiyat arasındaki ilişki pek çok farklı biçimde karşımıza çıkar. En belirgin olanı, mitin çeşitli edebiyat eserlerinde kullanımıdır. Edebiyat derslerinin temel konularından biri de klasikleşmiş kişilerin, olayların ve temaların Batı edebiyatında yer alan izlerinin takibidir. Bu takip süreci, paganizmle savaş halinde olmalarına rağmen klasik mitolojiyi kullanan Kilise Babaları'yla başlar ve Petrarca, Boccaccio, Dante, Chaucer, Spenser, Shakespeare, Milton, Goethe, Byron, Keats ve Shelley'nin ardından Joyce, Eliot, Gide, Cocteau, Anouilh ve Eugene O'Neill ile devam eder. Aynı süreç Kutsal Kitap mitleri için de geçerlidir. Her iki mit grubu da hem birebir, hem sembolik olarak okunmuş, tekrar düzenlenmiş, hatta tamamen baştan yaratılmıştır. Müzik ve film de dahil olmak üzere tüm sanat dallarında görülürler. Freud, insanın en temel güdüsüne verdiği adı Oidipus ve Elektra'dan almış ve bir başka psikiyatristin ilk olarak kullandığı terimin çıkış noktası olan Narkissos karakterini de kendini beğenmeyi tanımlamak için kullanmıştır.

Klasik ya da pagan mitolojinin başarısı, dini yönünü iki bin yıl önce kaybetmesine rağmen, Kutsal Kitap mitolojisinden bir hayli fazladır. Oysa, Kutsal Kitap mitolojisinin varlığı ve bunun devam edebilmesi, bağlı olduğu dinin muazzam gücüne dayanır. Şu da var ki, klasik mitolojinin yeri, klasik dini sonlandıran dine bağlı bir kültür tarafından korunmuştur. "Paganizm" teriminin yaptığı çağrışım şimdiye dek oldukça olumsuzdu. İroniktir ki, klasik mitolojinin ait olduğu dinin sona ermesine rağmen mitin varlığını koruması, Tylor'un bu konuya yaklaşımının tam tersini yaratır; gerçi Tylor Hıristiyanlığın karşısına paganizmi ya da bir başka rakip dini değil, modern bilimi koymuştur.

Edebiyatın mitik kökeni

Bir önceki bölümde de değinilen, mit ve edebiyat arasındaki ilişkinin bir diğer biçimi de, Jane Harrison ve diğer klasikçi meslektaşları Gilbert Murray ve F. M. Cornford'un ortaya attığı, edebiyatın kökeninin mit olduğu savıdır. Şimdi bu yaklaşıma birkaç örnek verelim.

Bir Ortaçağ uzmanı olan İngiliz Jessie Weston, *From Ritual to Romance* adlı eserinde, Frazer'ın ikinci ayinsel mit yorumunu Kutsal Kâse efsanesine uyguladı. Frazer'ın izinde yol alan Weston'a göre de, ilkeller ve eski insanlar toprağın verimini, bereket tanrısının vücut bulduğu krallarının sağlığına bağlıyorlardı. Ancak, Frazer'a göre en temel ayin sağlığını kaybeden kralın yenilenmesiyken, Weston'a göre Kutsal Kâse'yi aramanın asıl amacı krala gençliğini geri kazandırmaktı. Buna ek olarak, Weston, efsaneye

ilahi ve ruhani bir boyut katarak Frazer'ın sınırlarını aşar. Kâse'yi aramanın amacı salt bereketi sağlama alma çabasının yanında, tanrıyla mistik bir bütünlüğe erişebilmektir aynı zamanda. Weston'ın getirdiği ruhani boyut, bu efsanenin T. S. Eliot'ın *The Waste Land* adlı eserine ilham kaynağı olmasında oldukça etkilidir. Weston Kutsal Kâse efsanesinin ilkel mit ve ayinde yatan köklerine eğilir. Bu efsane aslında mit değil, edebiyattır. Çünkü Frazer'ın ikinci ayinsel mit senaryosunda bereket tanrısı mitlerinin canlandırılması yer almaz; aslolan, hüküm süren kralın bulunduğu durumdur ve buradaki mit, tanrılaştırılmış Adonis'in değil, Kutsal Kâse kralının hayatını anlatır.

Amerika'nın en önde gelen tiyatro eleştirmenlerinden Francis Fergusson (1904-1986), *The Idea of a Theatre* adlı eserinde, Frazer'ın ikinci ayinsel mit yorumunu tragedyanın tüm dallarına uyguladı. Ona göre acılar çeken ve kurtuluşa eren trajik kahramanın çıkış noktası, Frazer'ın senaryosunda yer alan, kralın öldürülmesi ve yerine başkasının getirilmesiydi. Örneğin, Thebai kralı Oidipus, tebaasının refahı için hayatını değil de tahtını feda etmek zorundaydı, çünkü salgını sonlandırmanın tek yolu buydu. Ancak, Fergusson gibi Weston'a göre de yenilenme arayışı aslında fiziksel değil, ruhaniydi ve Oidipus da bunu halkı için olduğu kadar kendisi için de diliyordu.

Fergusson, hem ürünle –drama– hem de kaynakla –mit ve ayin– diğer çoğu ayinsel mit edebiyatçılarına oranla daha fazla ilgilendi. Hatta Harrison'u ve özellikle de Murray'i, kralın öldürülmesinde bir feda eylemi görmedikleri ve Frazer'da geçtiği gibi bunu tragedyanın anlamı olarak düşündükleri için eleştirmiştir. Fergusson ve Weston'a

göre Frazer'ın senaryosu edebiyata bir altyapı sağlar, ancak bu yine de edebiyattan çok, mit ve ayindir.

Kanadalı ünlü edebiyat eleştirmeni Northrop Frye (1912-1991), *Anatomy of Criticism* adlı kitabında, edebiyatın salt tek bir türünün değil, tüm türlerinin mitlerden, özellikle de kahramanın hayatı mitinden çıktığını iddia eder. Frye'a göre, kahramanın yaşam döngüsü aynı zamanda başka döngülerle de ilişkilidir: Mevsimlerin yıllık döngüsü, güneşin günlük döngüsü ve geceleri rüyaya dalmanın ve uyanmanın döngüsü. Mevsimsel döngüyle kurulan ilişki Frazer'dan gelir. Güneşle olan ilişki de, tam olarak belirtilmemiş de olsa, belki de Max Müller'den gelmektedir. Jung da ilişkiyi rüyalarla kurar. Mevsimlerin kahramanlıkla olan ilişkisi, yine tam olarak değinilmese de, daha sonra ayrıca ele alacağımız Raglan'dan gelmiş olabilir. Frye'ın "görev miti" diye adlandırdığı, kendine ait bir kahraman tasarımı bulunur ve şu dört ana bölümden oluşur: Doğum, zafer, tecrit ve kahramanın yenilgisi. Belli başlı her edebiyat türü bir mevsimle, günün bir evresiyle, bilincin bir evresiyle ve her şeyden öte kahraman mitinin bir evresiyle paralellik taşır. Komedi, yaz mevsimiyle, gün ortasıyla, bilincin uyanış anıyla ve kahramanın zafer anıyla paraleldir. Tragedya, sonbahar, günbatımı, gündüz düşü ve kahramanın tecridiyle paralellik taşır. Hiciv ise kış, gece, uyku ve kahramanın yenilgisiyle paraleldir. Edebiyat türlerinin kahramanlık mitleriyle paralellik taşımasının yanında, ortaya çıkışları da bunlardan gelir. Mitin kendisi ise ayinden doğar – Frazer'ın ayinsel mit yorumunda görülen, kutsal kralların öldürülüp yerine yenilerinin getirilmesi gibi.

Diğer pek çok edebi ayinsel mit yorumcusu gibi Frye da edebiyatı mite indirgemez. Tam aksine, edebiyatın özerk olduğuna dair uzlaşmaz bir tavır sergiler. Murray ve Cornford, tragedyanın (Murray) ve komedinin (Cornford) ayinsel mit kökenlerini incelemek yerine –edebi yön–, her iki türü de Frazer'ın kralın öldürülmesi senaryosunun canlandırılması olarak yorumladıkları için –edebi olmayan yön– Fergusson'un oklarına hedef olurlar.

Frye ise edebiyatın salt kökeni değil, anlamına da ulaşmak için Frazer ve Jung'dan faydalanmaya devam eder. Onların temel eserleri salt antropoloji ya da psikolojinin başyapıtları değil, aslında başlı başına birer edebiyat eleştirisidir:

> *Altın Dal* ve Jung'un libido sembolleri üzerine [a.g.e. *Symbols of Transformation* (Jung'un Toplu Eserleri, c. 5)] kitaplarının edebiyat eleştirmenleri arasında bu kadar hayranlık yaratmasının nedeni, bu kitapların en başta birer edebiyat eleştirisi niteliğine sahip olmalarıdır... *Altın Dal*, insanların yaban ve uzak bir geçmişte neler yaptıklarını anlatmaktan öte, ölüm ve sonrası gibi hayatın en büyük gizemlerine bir açıklama getirebilmek adına nasıl bir hayal gücüne sahip olduklarını gösterir.
>
> (Frye, *The Archetypes of Literature* s. 17; *Symbolism of the Unconscious* s. 89)

Aynı şekilde, Frye da Jung'un *Psychology and Alchemy* (Jung'un Toplu Eserleri, c. 12) adlı eserini ayrı bir yere koyar ve şunu der: "Bu kitap salt devri geçmiş bir bilim olan simya ve Viyana ekolünden gelen bir psikoloji arasında pa-

ralellik kurmakla kalmaz, tüm ciddi edebiyat öğrencileri için sonsuz bir önem ve hayranlık uyandıran edebi sembolizmin dilbilgisini de anlatır."

Frye, biraz fazla ileri giderek, Frazer ve Jung'un özde kuramcı olmaktan çok mitograf olduklarını söyler. Frazer ve Jung'un amacı mitin salt anlamını değil, kökenini ve işlevini de açıklamaktı ve ortaya koymuş oldukları "dil yapılarının" görevi, birtakım sembollerin özeti olmaktan çok kanıt niteliğine sahipti. Frazer, sonrasında her ne kadar etkisini kaybederek dramaya dönüştüyse de, kralların gerçekten de öldürüldüğünün altını çizer. Jung da, arketiplerin zihinde ve hatta dünyada gerçekten varolduklarını savunur.

Frye mit ve edebiyatı bütünleştirdiği içindir ki bunu edebiyatı mitin içinde eritmeden yapmayı başarır, yaptığı edebiyat eleştirisi "mit eleştirisi" olarak karıştırılır ve bu bağlamda bunun en önde gelen uygulamacısı olarak kabul görür. Yaptığı edebiyat eleştirisi de yine aynı sıklıkta "arketipik eleştiri" olarak algılanır ki bunun nedeni de edebiyat türlerine farklı bir niyeti olmadan "arketip" demiş olmasıdır ve bu noktada da Jung'un en önemli uygulamacılarından biri olarak görülmesi yanlışlığı yapılmıştır. Buna karşılık, Maud Bodkin'in *Archetypal Patterns in Poetry* eserinden başlayarak aslen Jungçu olan edebiyat eleştirmenlerine arketipik yakıştırması yapmak, karışıklığı daha da arttırır. Karışıklığı daha da ileri götüren neden ise post-Jungçuların kendilerini Jungçu yerine "arketipik psikologlar" olarak adlandırmış olmalarıdır. Bu durumun en göze çarpan isimleri James Hillman ve David Miller'dır ve her ikisi de mit üzerine ciltler dolusu yazmışlardır.

Kuramını bir önceki bölümde de değerlendirdiğimiz *Violence et le Sacré*'nin yazarı René Girard bizlere mit ve edebiyat arasında gerçekleşen en sert kırılmayı sunar. Fergusson ve Frye gibi o da Harrison ve Murray'in mit ve ayini tragedya ile bir tutmasını yanlış bulur. Ama en çok tragedyayı evcilleştirmiş olmalarını kınar. Harrison ve Murray'e göre mit yalnızca Frazercı ayini *betimler* ve tragedya da bunu *dramatize* eder. Daha kötüsü, tragedya gerçek bir olayı alır ve onu salt bir tema haline sokar. Girard'a göre, mit ayinin *üstünü örter* ve tragedya da Sophokles'in Oidipus'la ilgili oyunlarında olduğu gibi bu *örtüyü kaldırır*. Yalnız Girard eleştirisini yaparken kralın gerçek anlamda öldürüldüğünü gördüğümüz Frazer'ın ikinci ayinsel mit senaryosunu temel alır. Oysa, Harrison ve Murray, Frazer'ın birinci ayinsel mit senaryosundan, yani kralın sadece bereket tanrısı rolünde görüldüğü çeşitlemeden bahsederler. Bu senaryoda, tıpkı Adonis'in her yıl Hades'e yaptığı yolculukta olduğu gibi, tanrı ölür ama kral ölmez ve tanrının ölmesi için buna gerek de yoktur. O nedenle, Girard'ın Harrison, Murray ve hatta Frazer'ı tragedyanın tüm altyapısını oluşturan insan öldürme işini gözden kaçırmakla suçlaması haddini aşan bir yanlış yönlendirmeden ibarettir.

Hikâye olarak mit

Edebiyat olarak mite getirilen bir diğer bakış da yaygın bir hikâye çizgisine odaklanır. Ne Tylor'da ne de Frazer'da miti bir hikâye olarak gördüklerine dair bir bulguya rastlanmaz. (Şahsen ben günümüzde daha yaygın olarak kul-

lanılan "anlatı" yerine "hikâye" demeyi tercih ettim.) Gerçi Frazer ve Tylor mitin bir hikâye olduğunu inkâr etmez, daha ziyade, olayların açıklanma biçiminin ister istemez hikâye haline dönüştüğünü varsayarlar. Mitin bilimle paralellik gösterdiği durumda, hikâye kısmı arka planda, açıklanan içerik de ön planda olmalıdır. Elbette mit bize iki "hikâye"yi de, Helios'un nasıl olup da güneşten sorumlu olduğunu ve bu sorumluluğunu nasıl uyguladığını anlatır; ancak Tylor ve Frazer'ı asıl ilgilendiren, verilen bilginin nasıl aktarıldığı değil, bilginin kendisidir. Bu durumda karakterizasyon, zaman, ses, bakış açısı, okurun tepkisi gibi standart edebi değerlendirmeler, tıpkı bilimsel bir yasanın analizinde olacağı gibi görmezden gelinir.

Çünkü Tylor ve Frazer'a göre mitin esas amacı tekrar eden olaylara –ki bunlara yasa da denebilir– bir açıklama getirebilmektir. Örneğin, eğer yağmur yağmışsa, yağmur tanrısı böyle istediği için yağmıştır ve bu hep böyle devam eder. Güneş doğmuşsa, demek ki güneş tanrısı ucuna güneşin tutturulduğu savaş arabasına atlayıp onu gökyüzünde sürmeye karar vermiştir ve bu her zaman böyledir. Frazer, tanrıları her zaman doğal süreçlerin birer sembolü olarak görmüştür; mit eğer farklı bir biçimde olsaydı, açıklayıcı değil, betimleyici olacaktı: Düzenli olsun olmasın, yağmurun sadece yağdığını ya da güneşin düzenli olarak doğduğunu söyleyecek ama bunun neden olduğunu anlatmayacaktı.

Özellikle miti birebir okuyan Tylor için mit kesinlikle edebiyat olamaz ve ona bu açıdan yaklaşmak onu hafife almaktır ve açıklamaya giriştiği gerçekleri de sanki incelikle işlenmiş şiirsel betimlemelermiş gibi gösterir. Frye ve diğerleri edebiyatın mite indirgenemeyeceğini iddia eder-

ken, Tylor da mitin edebiyata indirgenemeyeceğini savunur. Postmodernizmin ilk tohumlarının atılmasıyla, bilim ve hukukun da dahil olduğu pek çok alanda ileri sürülen iddiaların hikâye olarak yeniden tanımlandığı bir dönemde, Tylor'un mitin hikâye yönüne kayıtsız kalması ise oldukça dikkat çekicidir.

Tylor'un miti hikâyeden ayrı tutması, Amerikalı edebiyat eleştirmeni Kenneth Burke (1897-1993) açısından da pek doğru bir değerlendirme değildi. Burke, *Rhetoric of Religion* adlı kitabında, miti, metafiziğin hikâyeye dönüşümü olarak tanımlar. *İlkeller* tam olarak açıklayamadıkları metafizik önceliği, mitin içinde zamansal önceliği kullanarak sembolize ederler. Burke'ün mit için kullandığı ünlü tanım "özün zamanını belirleme"dir. Örneğin, Tekvin'de geçen ilk yaratılış hikâyesinde altı günden oluşan bir form kullanır ki aslında bu, dünyada olanları altı kategoride "sınıflandırmaktır":

> Yani, "Temel konumuzun ilk sınıflandırmasını ya da en geniş anlamda ayrımını bu şekilde tamamlamış oluruz" demek yerine, "Ve gece ve gündüz, ilk günü var kıldılar" deriz.
>
> (Burke, *Rhetoric of Religion*, s. 202)

Burke'e göre, mit en nihayetinde zamansal olmayanın ifade edilmesi olsa da, mit bunu hikâye ederek yapar, böylece anlamı biçemden ayırmak gerektiğinde bile miti mit yapanın hikâye olduğu görülür. Burada, Burke, mite bir hikâye olarak yaklaşan Lévi-Strauss'la aynı çizgiyi takip eder; VII. Bölüm'de bundan bahsedeceğiz. Burke'ün "öz" dediğine Lévi-Strauss "yapı" der.

Mitlere genel olarak baktığımızda çok çeşitli olay örgüleriyle karşılaşsak da, başta kahraman mitleri olmak üzere bazılarında ortak bir çizgi takip edildiğini görürüz. Yaratılış mitleri, tufan mitleri, cennet mitleri, geleceğe dair mitler gibi farklı kategorilerdeki mitler ise farklılıklar gösterir. Tylor, tanrıların herhangi bir doğa olayını gerçekleştirmeye nasıl karar verdiklerini ancak mitlerin söyleyebileceğini ama tanrının nasıl göründüğünü ve nasıl davrandığını anlatmadığını belirtir. Odak noktasını salt bereket tanrılarıyla sınırlandıran Frazer, tanrıların sadece öldüklerini ve yeniden doğduklarını fakat her iki durumun da nasıl gerçekleştiğinin belirsiz kaldığını vurgular.

Aynı Tylor 1871 yılında sürpriz bir şekilde yönünü kısa bir süre de olsa tanrı mitlerinden ayırarak kahraman mitlerine odaklar. Tylor'un iddiasına göre pek çok kahramanlık mitinin öznesi daha ilk doğduğu anda tehlike altındadır; başka insanlar ya da hayvanlar tarafından kurtarılır ve sonunda ulusal bir kahramana dönüşmek üzere büyür. Tylor'un kahramanlık mitlerine eğilmesinin nedeni kendi kuramını bu mitlerin temasına, işlevine ya da kökenine uygulamak değil, onlarda ortak bir motif tespit edebilmekti. Köken, işlev, tema fark etmeksizin tüm kahramanlık mitlerinde olay örgüsünün birbirine benzer oluşuna açıklık getirebilecek ortak motifi bulabilmek Tylor'u her koşulda cezbetmiş görünüyor:

> Farklı bölgelere ait benzer mitler karşılaştırılmak üzere gruplara ayrıldığında yapılan incelemeler sayesinde, mi-

tolojik bir yaratıcı süreçte aklın takip ettiği, düzenli ve tekrar eden bir yasanın izini sürebiliriz...

(Tylor, *Primitive Culture*, I, s. 282)

Frye mitlerin serbest bir hayal gücünün eseri olduğunu söyler, oysa Tylor bu hayal gücünün katı bilişsel sınırlandırmalara tabi olduğunu söyler ki bu düşüncesiyle günümüz bilişsel psikoloji yaklaşımını da öngörmüştür.

1876 yılında Avusturyalı bir bilgin olan Johan Georg von Hahn, Tylor'dan çok daha kapsamlı olan çalışmasında on dört vaka incelemiş ve tüm "Aryan" kahraman masallarının "tehlikeye maruz kalma ve dönüş" formülünü kullandıklarını iddia etmiştir. Kahraman her vakada gayrı meşru olarak doğar, babası gelecekte çok büyük biri olacağına dair kehanetler nedeniyle onu terk eder, hayvanlar tarafından kurtarılır ve mütevazı bir aile onu büyütür, savaşlara gider, zaferlerle eve döner, ona önceden zalimlik yapanları alt eder, annesini kurtarır, kral olur, bir şehir kurar ve genç yaşta ölür. Von Hahn aslında bir güneş mitoloğu olmasına rağmen o da Tylor gibi kahramanlık mitlerinde ortak bir motif bulmaya çalıştı. Bu masalları kuramlaştırmaya devam etseydi eğer, kuramını olay örgüsünün benzerliği üzerine inşa edecekti. Benzer bir biçimde, 1928 yılında Rus halkbilimcisi Vladimir Propp da Rus halk masallarında görülen birbirine yakın olay örgülerini göstermek istedi. Bu masallarda, kahraman, utkulu bir maceraya atılır, geri döndüğünde bir evlilik yapar ve tahta sahip olur. Propp'un motifinde kahramanın doğumuna ve ölümüne rastlamayız. Bir Marksist olan Propp, katı bir kuralcı olduğu bu ilk dönemlerde kahraman hikâyelerinde yer alan motifi bulmak adına yaptığı çalışmalarda, Tylor ve

von Hahn'dan daha ileriye gidemedi. Kaldı ki, o da ortaya bir kuram koymayı başarabilseydi, temelini olay örgüsündeki ortaklık oluşturacaktı.

Kahramanlık mitlerinde görülen motifleri kuramlaştıran bilginlerin en önde gelenleri ise Viyanalı psikanalist Otto Rank (1884-1939), Amerikalı mitograf Joseph Campbell (1904-1987) ve İngiliz halkbilimci Lord Raglan (1885-1964) olmuştur. Rank, sonraları Freud'tan ciddi bir biçimde ayrıldı fakat *The Myth of the Birth of the Hero* adlı eserini yazdığında Freudçu biriydi. Campbell ise asla tam anlamıyla bir Jungçu olmamasına rağmen, *The Hero with a Thousand Faces*'i yazarken C. G. Jung'a çok yakın durur. Raglan'ın *The Hero*'su da Frazercı bir yaklaşım izler. Rank ve Campbell'ın çalışmalarına mit ve psikoloji üzerine olan bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak değineceğiz. Burada şimdilik Raglan ile birlikte olay örgüsünün merkezini resmedelim.

Lord Raglan

Raglan, Frazer'ın ikinci ayinsel mit yorumunu alıp kahraman mitlerine uygular. Frazer bereket tanrısını kralla özdeşleştirir, Raglan da buna karşılık olarak kralı kahramanla özdeşleştirir. Frazer, kralın halkının refahı için kendi iradesiyle ölüme gitmesini kahramanvari bulur, ancak Raglan'a göre bu tam bir kahramanlık örneğidir. Frazer tanrı mitinde basit bir motif sunar: Tanrı ölür ve yeniden doğar. Raglan kahraman miti için yirmi iki adımlık ayrıntılı bir motif sunmuş ve daha sonra bunu yirmi bir mite uygulamıştır. Ancak, Raglan bu kadarla kalmaz ve mit ve ayini de birbirine bağlar.

(1) Kahramanın annesi soylu bir bakiredir.
(2) Babası bir kraldır ve
(3) Çoğu zaman annesinin yakın bir akrabasıdır fakat
(4) Varlığı sıradan değildir ve
(5) Bir yandan tanrının oğlu olarak görülür.
(6) Doğduğunda babası ya da anne tarafından olan dedesi onu öldürmeye kalkar fakat
(7) Kaçırılır ve
(8) Uzak bir ülkede koruyucu bir aile tarafından büyütülür.
(9) Çocukluğundan bahsedilmez fakat
(10) Olgunluğa eriştiğinde geri döner ya da gelecekteki krallığına gider.
(11) Bir kralı, devi, ejderhayı ya da vahşi bir hayvanı alt ettikten sonra
(12) Bir prensesle evlenir ki bu çoğu zaman yerini aldığı kişinin kızıdır ve
(13) Kral olur.
(14) Bir süre sorunsuz bir hükümranlık yaşar.
(15) Yasalar çıkarır fakat
(16) Sonra tanrıların ya da tebaasının sevgisini yitirir ve
(17) Şehrinden ve tahtından sürülür.
(18) Gizemli bir ölüm onu bekler,
(19) Bu ölüm çoğunlukla bir dağın tepesindedir.
(20) Eğer varsa, çocukları vârisi olamaz.
(21) Bedeni gömülmez fakat
(22) Bir ya da daha fazla kabri bulunur.

Raglan'ın *The Hero* adlı kitabında yer alan kahraman miti motifi.

Frazer'ın ikinci yorumunu hatırlarsak, buradaki ayinde tanrının ölümü ve yeniden doğumunun canlandırılması söz konusu değildir; tanrının ruhunu taşıyan bir kralın bu ruhu başka bir krala devretmesini canlandıran bir ayindir ve burada mite rastlanmaz. Raglan'ın yorumuna göre, kahramanlık mitlerinin temelinde yatan esas tahta çıkmak değil, tahtan inmekti ve bu düşüncesi de Frazer'ın kralın tahttan indirilme ayinine getirdiği yorumla örtüşmektedir. Mitte önce tahtını, sonra hayatını kaybeden kral, ayin esnasında her ikisini aynı anda kaybeden kralla paralellik taşır. Raglan'ın ayinle ilişkilendirdiği mit tanrının değil, kahramanın mitidir ki bu da bir çeşit efsanevi karakterdir ve gerçek kraldan da onun göstermiş olduğu fedakârlığa öykünmesi beklenir. Demek ki, Frazer'ın *birinci* ayinsel mit yorumunun dediği gibi, mit kesinlikle ayinin kaleme alınmış hali olamaz; mit, esasen, ayinin ilham kaynağıdır.

Raglan ve von Hahn'ın kahraman motifi, Tylor, Propp ya da daha sonra göreceğimiz gibi Rank ya da Campbell'ın aksine kahramanın tüm hayatını kapsar.

Raglan, mitin kahramanıyla ayinin tanrısını bir tutar. Öncelikle kral, kahraman ve tanrı arasındaki bağlantıyı sağlar; yani kahramanlar kraldır ve krallar da tanrı. İkinci olarak kahramanın yaşadığı pek çok şey, başta 5. ve 11. madde olmak üzere, insanüstüdür. Evet, kahramanın ölmesi gerekir gerekmesine, ama ölümüyle ve bunun sonucunda bereketi geri getirerek tanrısal bir nitelik kazanır. Üçüncüsü, kralın tahttan indirilme ayini ve miti topluluğun açlık sıkıntısı çekmesini engeller ve ekinleri güvence altına alır. Kral hem mitte hem de ayinde kurtarıcı rolündedir.



9. Windsor Dükü ve Düşesi'nin nikâh günü, Haziran 1937, Edward tahttan çekildikten sonra.

Raglan hiç şüphesiz Adonis'in bu şablona uymadığını biliyordu. Birinci maddeden dördüncü maddeye kadar olanlarda uyum varmış gibi görünse de, geri kalanlar için aynı şeyi söylemek mümkün değil. Örneğin, Adonis'in annesinin hayatı tehlikedeyken kendisinin böyle bir sorunu yoktur – en azından 6. maddede olduğu haliyle. Persephone ve Aphrodite'i sayarsak, Adonis'in uzak bir diyarda, koruyucu bir aile tarafından büyütüldüğünü (madde 8) söylemek mümkün görünse de, uzaklara kaçırılması (madde 7) söz konusu olmamıştır. En önemlisi, Adonis hiçbir zaman kral olmaz, dolayısıyla da yitirecek bir tah-

tı da olmamıştır. Hayatını kaybeder ama bu hükümranlık sırasında olmaz, hatta o sırada bir toplumun parçası bile değildir. Raglan'ın belirlediği maddelere en çok uyan kişiler Oidipus ve Kutsal Kitap'ta geçen kahramanlardan Kral Saul'dur. Raglan, Frazer'ın aksine, Hz. İsa'dan söz ederken daha çekingen bir tutum takınır. Daha modern bir örnek de, kendi arzusuyla tahttan çekilmesiyle bilinen İngiltere kralı VIII. Edward'dır.

Bu bölümün en önemli noktası, Raglan'ın olay örgüsü merkeziyetçiliğidir. Raglan'ın dikkatini çeken şey olay örgülerinde görülen yaygınlıktır ve kahraman mitinin anlamının bu yaygınlığın altında yattığına inanır; olay örgüsünün can damarını kaybedilen taht oluşturur ve bunun bir anlam kazanabilmesi için de kralın devrilmesini merkeze oturtan bir mite yine bir tahttan indirilme ayininin eşlik etmesi gerekir.

VI. Bölüm

MİT VE PSİKOLOJİ

Mit araştırması yapan her disiplinin içinde birden çok kuram bulunur. Psikoloji alanında ise iki kuramın ağırlığı hissedilir: Bir tanesi Viyanalı bir doktor olan Sigmund Freud'a (1856-1938), diğeri de İsviçreli psikiyatrist C. G. Jung'a (1875-1961) aittir.

Sigmund Freud

Freud araştırmalarında pek çok mite dair yazmış olmasına rağmen, *Interpretation of Dreams* adlı eserinde de görüldüğü üzere, Oidipus mitini çalışmalarının merkezine koyar ve rüyalarla mitler arasında paralellik kurar ki bu durum Jung için de geçerlidir:

> *Kral Oidipus*'un hikâyesinin Antik Yunanlara olduğu kadar modern insana da hitap ediyor olmasını açıklayabilmek için, hikâyede yer alan kader ve insan iradesi karşıtlığı

dışında, bu karşıtlığa maruz kalanın doğasında varolan belli bir özelliğe de bakmak gerekir. İçimizde belli belirsiz duyulan bir ses, Oidipus'ta görülen kader olgusunun müthiş gücünü tanıdığını söyler... Oidipus'un kaderinin bizi etkilemesinin en önemli nedeni, bizim de aynı kadere maruz kalabileceğimizdir; çünkü kâhin bize de doğmadan önce aynı laneti savurmuştur. Rüyalarımız bunun böyle olduğunun ispatıdır. Babasını katlettikten sonra annesi Jocasta ile evlenen Kral Oidipus, bizim gerçekleştiremediğimiz çocukluk düşlerimizi yaşar. Ancak biz bu durumda ondan daha şanslıyız, çünkü bizler, annelerimize karşı duyduğumuz cinsel



10. Sigmund Freud.

içgüdüleri yenerek ve babalarımızı kıskanmayı bir kenara bırakarak, birer psikonevrotiğe dönüşmekten kurtulduk.
(Freud, *Interpretation of Dreams*, c. IV, s. 262-3)

Oidipus hikâyesinin yüzeyde görülen kısmı ya da manifestosu, Oidipus'un ona biçilen kader karşısında gösterdiği çaresiz çırpınışın anlatımıdır. Fakat, nasıl olduysa, Oidipus'un gizliden gizliye en çok yapmak istediği şey bu manifestoya göre yapmayı en az istediği şey olur. "Oidipus Kompleksi"ni gerçekleştirir. Mitin manifestosu ya da birebir okuması, gizli ve sembolik anlamı örter. Manifestoya göre, Oidipus Kaderin bir kurbanıdır. Oysa, altanlamında o bir suçludur. Doğru anlaşıldığı takdirde, bu mitin aslında Oidipus'un önlenemez kaderi karşısında boyun eğişini değil, en derin arzularını tatmin etme başarısını anlattığını görürüz.

Fakat gizli anlamlar burada bitmez; çünkü bu mit aslında Oidipus'la da ilgili değildir. Oidipus manifestoda kurban, gizli anlamda ise zulmeden bir suçluya dönüşürken, bunun da altında yatan gerçek, asıl suçlunun miti yazan ve bu miti okuyup ondan etkilenen kişiler olmasıdır. Bu mit, miti yazan ya da onu okuyan, kendini Oidipus'la özdeşleştiren erkeğin Oidipus Kompleksini tatmin etmektedir. Oidipus miti özünde yaşamöyküsü değil, bir özyaşamöyküsüdür.

Peki Oidipus Kompleksi kimde varolur? Çocuklukta oluşan arzularından sıyrılmayı başaranlar hariç, hemen hemen tüm yetişkin erkeklerde görülür. Fakat ağırlıklı olarak Oedipal dönemde takılıp kalmış yetişkin nevrotik erkeklerde rastlanan bir komplekstir bu. Arzularını doğrudan gerçekleştirmelerine pek çok neden engel olur. Ebeveynleri ha-

yatta olmayabilir ya da olsalar bile artık korkutucu veya ilgi çekici bir yönleri kalmamış olabilir. Dahası, hiçbir ebeveyn bu tür bir davranışa rıza göstermez. Bunu gerçekleştiren her oğul en sonunda yakalanacak ve cezalandırılacaktır. Ve bir insanın hem nefret ettiği hem de çok sevdiği babasını öldürdükten sonra direnen bir anneye yaptıklarının doğuracağı vicdan azabı da kaldırılamayacak kadar büyük olacaktır. Fakat bu kompleksi gerçekleştirmenin önündeki en büyük engel çok daha derinlerde yatar. Kişi böyle bir komplekse sahip olduğunun farkında değildir; bunu bastırmıştır.

Mit, tüm bu şartlar altında arzuları tatmin etmenin en etkili yoludur. Evet, yüzeyde görünenler mitin asıl anlamını gizler ve dolayısıyla tam bir tatmini de engeller fakat bir yandan da gerçek anlam ifşa edilerek bu gerçekleştirilebilir. En nihayetinde, Oidipus'un babasını öldürmesi ve annesiyle cinsel ilişkiye girmesi birebir anlatılır. Bunu farkında olmadan yapar. Öte yandan, mitin yüzeysel anlamında bilinçli davranan kişi ne miti yazan ne de onu okuyandır, Oidipus'tur her şeyi bilerek yapan. Yani yüzeyde görünen anlam, esas anlamı bir parça örterken, bir parça da açığa çıkarır. Gerçek anlam her zaman en altta yatandır, fakat onu açığa vuran da her zaman yüzeyde gürünen olacaktır. Yetişkin nevrotik erkekler, kendilerini Oidipus'la özdeşleştirerek süregiden Oedipal arzularını bir parça tatmin etme olanağı bulurlar, fakat bunu yaparken arzularının bilincinde olmazlar. Diyebiliriz ki, mit, kişinin arzularını tatmin etmeye çalışan yanıyla, bu arzularının varlığını bilmek bile istemeyen yanı arasında bir uzlaşma sağlamaktadır. Freud'a göre, mitin işlevi anlamından geçer: Mit, bir hikâye aracılığıyla sembolik olarak gerçekleştirilen Oedipal arzulara nefes aldırır.

Neticede Freud ve Jung tıpkı Frazer ve Tylor'un miti bilimle paralel tutması gibi, mit analizlerini yaparken miti rüyalarla paralel görme yoluna giderler. Kesin olan bir şey varsa, o da mitler ve rüyalar arasında farklar olduğudur. Rüyalar kişiye özelken, mitler kamusaldır. Freud'a göre mitler nevrotiklerde görülür, rüyalar ise evrenseldir. Ancak, Freud ve Jung, benzerliklerin çok daha belirgin olduğunu düşünür.

Otto Rank

Karl Abraham'ın *Dreams and Myths*, Otto Rank'ın da *The Myth of the Birth of the Hero* başlıklı eserleri klasikleşmiş Freudçu mit analizleridir. Abraham ve Rank mitleri rüyalarla karşılaştırarak –Abraham'ın seçtiği başlık bunu anlamaya yeter– ve miti yazan ya da okuyan yetişkin kişide gizli kalanı, bastırılmış olanın sembolik tatminini, devam eden Oedipal arzuların gücünü doğru kabul ederek ustanın izinden giderler. Bununla beraber, Rank, çok daha fazla sayıda mite eğilirek onları ayrıntılı olarak inceler ve, dahası, belli bir tür mit için ortak bir olay örgüsü ya da şablon ortaya koyar ki bunlar kahramanları özellikle erkek olan kahramanlık mitleridir. Freudçular salt kahramanlık mitlerini değil, tüm diğer mitleri incelerler; öte yandan, inceledikleri her tür miti kahramanlık mitine dönüştürme eğilimindedirler. Örneğin, Rank doğum ve yaşam mücadelesini alır, bir kahramanlık örneğine dönüştürür. Hatta yaratılış mitlerine bile, dünyanın doğuşunu sağladığı için –bir dişi ya da erkek tarafından– böyle bir özellik atfedilir.

Klasik destanların takip ettiği çizgiyi şu şekilde açıklayabiliriz: Kahraman seçkin bir aileden gelir ve çoğunlukla da bir kralın çocuğudur. Hayata gelişinde çeşitli zorluklar vardır; bunlar, uzun süren bir kısırlık, anne ve babanın yasaklar veya çeşitli engeller nedeniyle gizlice cinsel ilişkiye girmesi olabilir. Hamilelik döneminde ya da öncesinde, şayet doğarsa, babasına (ya da hamisine) bela getireceğine dair bir uyarı, bir kâhin veya rüya vasıtasıyla bildirilir. Yaşaması için bir sepete konularak suya bırakılması gibi bir kaide vardır. Daha sonra hayvanlar ya da alt tabakadan insanlar (çobanlar) tarafından kurtarılır; dişi bir hayvanın veya mütevazı bir kadının sütüyle beslenir. Büyüdükten sonra pek çok beceri sergileyerek seçkin ailesini bulur. Bir taraftan babasından intikam alırken, diğer taraftan benimsenir ve kabul edilir. En sonunda mevki ve saygı kazanır.

Rank'ın kahraman miti tasarımı, *The Myth of the Birth of the Hero*'dan.

Freud gibi düşünen Rank'a göre, kahramanlık, Jungçuların da tabiriyle, "yaşamın ilk yarısı"nı ele alır. İlk yarı, doğum, çocukluk, ergenlik ve genç yetişkinlikten oluşur ve kişinin dış dünya karşısında bağımsız bir duruş geliştirmesini içerir. Bağımsızlık kazanmak için gereken en önemli şeyler, sağlam bir iş ve bir eştir. Bu ikisini sağlamak için hem ailenizden ayrılmalı, hem de nefsinizin efendisi olmayı öğrenmelisinizdir. Aileden bağımsız olmak demek onları reddetmek değil, onlarsız da ayakta kalabilmektir. Aynı şekilde, nefsinize hâkim olmak onu yok saymak

değil, kontrol etmeyi öğrenmektir. Freud, mutluluğun ölçütünün çalışma ve sevme kapasitesinde yattığını söylerken, yaşamın ilk yarısında güdülen amaçlara işaret eder ki ona göre bu amaçlar yaşamın her döneminde mevcuttur. Ebeveynlere ya da içgüdülere tutunmaya devam etmek, Freudçu sorunlardandır. İçgüdüleri tatmin etmek ya da bu içgüdüleri anti-sosyal davranışlar sergileyerek tatmin etmek için ebeveyne ihtiyaç duyan kişinin psikolojik gelişimi çocuksu bir evrede takılıp kalmıştır.

Rank'ın otuzdan fazla mite uyguladığı tasarım, yaşamın ilk yarısını yansıtır. Rank'ın, doğumundan "mevki" sahibi oluşuna kadar süren kahraman tasarımı –pek farkında olmasa da– Georg von Hahn'ın V. Bölüm'de bahsi geçen tasarımıyla hemen hemen aynıdır.

Birebir ya da bilinçli anlatımda, kahraman, Oidipus gibi tarihi ve efsanevi bir kişiliktir. Kahramandır, çünkü başlangıçta bir kenara atılmışken sonunda tahta çıkan kişidir. O, birebir okuduğumuzda kaderin ya da ebeveynlerinin masum bir kurbanıdır. Ebeveynler bu hep istedikleri çocuğun hayatını sırf babasını kurtarmak için feda etmeye hazır ve kararlıdırlar. O nedenle kahramanın bilinçli olarak bir baba katili olması ve intikam alması bir dereceye kadar anlaşılabilir: Kim kendisini öldürmek isteyene aynı şeyi yapmak istemez ki?

Kahraman olmanın özü, sembolik olarak ya da farkında olmadan gösterildiği şekliyle, tahtı elde etmekte değil, babayı öldürme cesaretini göstermekte yatar. Cinayet kesinlikle bilinçlidir ve asıl nedeni intikam değil, duyulan cinsel rahatsızlıktır. Baba, oğlunun esas amacına, anneye ulaşmasına engel olmuştur:

> Oğlunun babasından ya da iki erkek kardeşin birbirinden hoşlanmamasının altında yatan en derin ve bilinçsiz neden, annenin sevgisi ve şefkati için girişilen rekabettir.
> (Rank, *The Myth of the Birth of the Hero*, s. 66)

Yanıltıcı bir kurguyla babayı esas suçlu gibi gösteren kahraman mitinin gerçek anlamıyla yüzleşmek oldukça zordur. Tasarım en yalın haliyle

> oğlunun babasına karşı beslediği düşmanca duyguları kurgu içinde babaya karşıt bir biçimde yansıtabilmenin bahanesini oluşturur.
> (Rank, *The Myth of the Birth of the Hero*, s. 63)

Kahramanın peşinde olduğu şey ensest değil de sanki güçmüş gibi gösterilir. Dahası, adı geçen kahraman, mitin etkisi altında kalan yazar ve okur yanında üçüncü bir şahıs konumuna geçer. Adı geçen kahramanla kendini özdeşleştiren yazar ya da okur, kahramanın zaferini dolaylı da olsa kendininmişçesine büyük bir coşkuyla yaşar. O, aslında mitin gerçek kahramanıdır.

Yüzeyde, mit, kahramanın tahta sahip olmasıyla sonlanmış gibi görülebilir. Sembolik olarak ise bir de eşe sahip olur. Böylece, yaşamın ilk yarısında ulaşılmak istenen Freudçu amaçlar ortaya konmuş sanabiliriz. Gerçek ise bunun tam tersidir. Varılan nokta, ebeveynlerden koparak bağımsızlaşmak ve anti-sosyal duygulardan arınmak değil, tam tersine, ebeveynlerle olup olabilecek en yoğun ilişkiyi kurmak ve en anti-sosyal dürtülere sahip olmaktır: Baba katli ve ensest, hatta tecavüz. Kişinin babasının görevi-

ni elinden alarak annesine sahip olmasının bağımsızlıkla uzaktan yakından ilgisi yoktur.

Miti yazan ya da okuyan kişi her ne kadar bir yetişkin olsa da, mit yoluyla ortaya konan arzular üç ya da beş yaşında bir çocuğa aittir:

> Bu bağlamda, yetişkinler tarafından çocukluk fantezilerine bir geri dönüş havasında yaratılan mitlerde görülen kahraman, miti yazan kişinin kendi çocukluğunun öyküsüdür.
>
> (Rank, *The Myth of the Birth of the Hero*, s. 71)

Kişi bu fanteziler sayesinde Oedipal arzusunu, babasını öldürerek annesini ele geçirme dürtüsünü tatmin etmiş olur ve mit de bir türlü aşamadığı arzular neticesinde yaratılır ya da kullanılır. Bu tip bir yetişkin, psikolojik anlamda hep bir çocuk olarak kalır. İçgüdülerini bastırabilecek kadar güçlü bir ego geliştirememiş, nevrotik biridir:

> Freud'un öğretilerinde, dışarıdan bakıldığında yetişkin gibi görünen, oysa her daim çocuk kalan, psikonevrotik diye adlandırılmış belli tipte kişiler vardır.
>
> (Rank, *The Myth of the Birth of the Hero*, s. 58)

Hiçbir çocuk babasını alt edebilecek güçte olmadığından, çocuk bir an evvel büyümeyi hayal eder. Özet olarak, mit, yaşamın ilk yarısında elde edilen Freudçu amaçları değil, çocukluk hayallerinin önünde duran engelleri ifade eder. Kesin olan ise, Oedipal arzuların tatmini birebir değil, semboliktir; açık değil, üstü kapalıdır; bilinçli değil,

bilinçsizdir; fiziksel değil, zihinseldir ve doğrudan değil, dolaylıdır. Kahramanla kendini özdeşleştiren mit yazarı ya da okuru bu sayede gerçek hayatta asla yapamayacaklarını zihninde yaşayabilir. Adı geçen kahramanın bile Oedipal arzuları örtülüdür; çünkü kahraman tasarımı altanlamdan çok mitin manifestosunun izinde işler. Mit her halükârda nevrotik kişinin ahlaki değerleri ve içgüdüleri arasında yaşanan çatışmalar ışığında bir çeşit tatmin sağlar ve bu da olup olabilecek en iyi tatmin yöntemidir. Rank, içgüdülerini bastırarak dolaylı tatmin yolları arayan nevrotik yapıyı, içgüdülerini dizginleyemediği için herhangi bir orta yola ihtiyaç duymayan "sapkın" kişilikten ayrı bir yere koyar.

Jacob Arlow

Rank'ın *The Myth of the Birth of the Hero*'yu yayınlamasının ardından, ana akım psikanaliz dikkate değer ölçüde değişti. Mit, Amerikalı Jacob Arlow (1912-2004) gibi modern psikanalistler tarafından, psikanalizin normal ve anormal kişiliğe bakışını genişleten ego psikolojisinin gelişimi önderliğinde, nevrozu beslemek bir yana, normal gelişimin bir parçası olarak görülür. Onlara göre, mit, Peter Pan gibi bitmeyen bir çocukluğu değil, büyümeyi sağlar. Mit sosyal ve fiziksel dünyadan çocuksu bir kaçışı engelleyerek ona uyum sağlamaya yardımcı olur. Mit 'id'in (zihnin içgüdüsel dürtülerinin yer aldığı bölümü) arzularına cevap vermeye devam etse bile, asıl hizmet ettiği ego –savunma ve uyum– ve süperegodur – feragat. Dahası, günümüz Freudçularına göre, mit salt nevrotiklere değil, herkese hitap etmektedir.

Kısacası, günümüz Freudçuları, miti klasik meslektaşlarının aksine olumlu bulmaktadır. Arlow'dan alıntılarsak:

> Psikanalizin mit üzerinde yürüttüğü çalışmanın nedeni, salt hastaların bilinçaltında yatan arzularının mitte tezahür ediyor olması değildir. Mit, bir çeşit toplu tecrübeler bütünüdür. Ortak fantezilerin özel bir biçimidir ve bireyin ait olduğu kültürel grubun diğer üyeleriyle, belirli ortak ihtiyaçlar temelinde ilişki kurmasını sağlar. Buna dayanarak, mite, suçluluk duygusunu ve endişeyi önlemede oynadığı rol, bireyin yaşadığı topluma ve gerçekliğe uyum göstermesini sağlaması, bireysel kimlik aydınlanması ve süperego üzerindeki etkisi açısından psikolojik bir bütünleşme aracı olarak yaklaşabiliriz.
>
> (Arlow, *Ego, Psychology and the Study of Mythology*, s. 375)

Klasik Freudçularda mitler rüyalar gibiyken, modern Freudçular için böyle bir şey söz konusu değildir. Rüyalar arzuları tatmin etmeye hizmet edebilirken, mitler, dürtüleri bastırmaya ve inkâr etmeye yarar. Klasik Freudçular için mitler, en yalın haliyle, ortak rüyalardır. Modern Freudçular için de mitler, ortak olmaları nedeniyle, sosyalleşmeye hizmet etmektedir.

Bruno Bettelheim

Viyana'da doğan ve sonrasında Amerika'ya yerleşen meşhur Freudçu çözümlemeci Bruno Bettelheim (1903-

1990), *The Uses of Enchantment* adlı çoksatan kitabında Arlow'la benzer şeyleri dile getirirken, bunu garip bir biçimde mitin karşısına masalları koyarak yapar ve onları klasik Freudçu bir yapıda çözümler. Klasik Freudçular için mit ve rüya nasıl birse, mit ve masal da öyledir. Mit ve masallar arasında farklar olduğunu söyleyenler modern Freudçulardır, ancak çoğunlukla miti masaldan üstün görürler; mitlerin ego ve süperegoya, masalların da ide hizmet ettiğini düşünürler. (Mitleri masallarla bir tutan klasik Freudçular arasındaki en önemli istisna, Macar antropolog Géza Róheim [1891-1953] ise mit ve peri masallarını ya da halk masallarını Arlow'dan daha önce karşı karşıya getirmiştir.)

Bettelheim, Arlow'un söylediklerinin tam tersini savunur. Emin olduğumuz şey şudur ki, Bettelheim'a göre mitler arzuları tatmin etme görevi taşımazlar. Arlow'a karşılık olarak şunu der:

> Mit içeriğini temel olarak, id güdümlü hareketler, kendini korumaya çalışan ego ve süperegonun talepleri arasında çıkan çatışma oluşturur.
>
> (Bettelheim, *The Uses of Enchantment*, s. 37)

Fakat, Arlow'un aksine, Bettelheim'a göre mitik süperego öylesine sağlamdır ki, amaçlanan olgunluğa erişmek bir türlü mümkün olmaz. Hiç şüphesiz, masallar da mitler gibi olgunluğu telkin eder, fakat bunu çok daha ince bir biçimde yaparak mitin yapamadıklarını gerçekleştirirler. Mitte çoğu zaman tanrı olan kahramanların başarısı, onların olağanüstü olmalarına bağlıdır. Masallardaki kahramanlar ise, başarılarına öykünmenin mümkün olduğu,

sıradan insanlardır. Kısacası, Bettelheim masalların psikolojik gelişimi desteklediğini, mitlerin ise bu gelişimin önünde engel oluşturduğunu düşünür.

Alan Dundes

Günümüzde Freudçuların tümünün klasik anlamdaki mit yaklaşımını hepten reddettiğini söyleyemeyiz.. Amerikalı seçkin halkbilimci Alan Dundes (1934-2005) bu konuda oldukça eski kafalıdır. Ona göre, mit, bastırılan arzulardan vazgeçmeye ya da onların yönünü değiştirmeye değil, kesinlikle onları tatmin etmeye yarar. Dundes şöyle der:

> Halkbilimin içeriği (...) ağırlıklı olarak bilinçsiz olandır. Bu nedenden ötürü, çoğu zaman egoyu değil, idi temsil eder. Yine bu açıdan bakarsak, ego psikolojisinin halkbilimin içeriğini aydınlatması mümkün görünmemektedir.
> (Dundes, *Parsing Through Customs*, s. xii)

Dundes mitler aracılığıyla açığa çıkan gizli ve anti-sosyal arzuları göstermekten büyük bir keyif alır – bu arzular anal da olabilir Oedipal de, homoseksüel de olabilir heteroseksüel de ve bazen cinsellik içermeyebilir.

Post-Freudçu Rank

Freud, "doğum anı, yaşanan ilk kaygı deneyimi olması nedeniyle, kaygı hissinin ilk örneği ve kaynağı olduğu

düşünülebilir" görüşünü benimsemesine rağmen, doğum anını kaygının ve nevrozun tek değil, salt ana etkeni olarak düşünme taraftarı bile değildi. Doğal olarak, anne merkezli doğum travması yerine baba figürünü merkeze koyan Oidipus Kompleksinin daha zayıf bir etkisi olduğu düşüncesini de reddediyordu. Bu konuda Freud'la ters düşen Rank'a göre ise sonradan oluşan kaygıların ana kaynağı, bebeğin doğum anında yaşadığı o ilk kaygıdır. Babayla yaşanan sürtüşmenin nedeni, oğlunun Oedipal arzularının değil, onun ana rahmine geri dönme isteği önünde bir engel oluşturmasıdır. Baba korkusu, iğdiş eden değil, terk eden annenin korkusunun yerine konur. Anneye karşı duyulan cinsel arzu, Oedipal bir tatmin arayışı değil, aslında ana rahmine geri dönme arzusudur.

Rank'ın ilk olarak kahramanın eylemleriyle ilgilenen Freudçu görüşüyle, daha sonra gelen, kahramanın doğumuna odaklı post-Freudçu görüşü arasındaki kopukluk, *The Myth of the Birth of the Hero*'da da kendini gösterir. Başlık kahramanın doğumunu her ne kadar ön plana çıkarsa da, tasarımda eylemler doğumun önüne geçer: Doğum anının belirleyici etken olmasının sebebi anneden kopuş değil, ebeveynlerin kehanette belirtilen baba katlini önlemek adına, kahramanın doğumunun ardından ondan kurtulmaya çalışmalarıdır. Rank'ın gözlemine göre, ebeveynler oğullarının doğumuna karşı çıkar; ancak oğul kendi doğumuna karşı değildir.

Rank'taki değişimin en belirgin görüldüğü yer, doğum travmasını insan hayatının tümüne oturtabilmek amacıyla sistematik bir çözümleme yaptığı *The Trauma of Birth* adlı eseridir. Rank miti arzuları tatmin etme aracı

olarak görmeye devam eder, ancak artık tatmin edilmek istenen arzu, tüm kültürlerde olduğu gibi, ya doğum anını tersine çevirmek ya da ikinci bir rahim bulmaktır. *The Myth of the Birth of the Hero*'da suçlu, doğumu *reddeden* babayken, *The Trauma of Birth*'te suçlu kişi, doğumu *gerçekleştiren* annedir. Oidipus'un yaptığının ensest nitelikli olduğunu anladıktan sonra kendi kendini kör etmesinin nedeni Oedipal eylemlerinden duyduğu suçluluk değil,

> ana rahminin karanlığına bir tür geri dönüştür ve en sonunda kayaların arasındaki bir yarıktan Yeraltı'na düşerek gözden kaybolması da, yine aynı tür arzular neticesinde toprak anaya dönmesidir.
>
> (Rank, *The Trauma of Birth*, s. 43)

Adonis mitinde anneyle kurulan bağ ise, Oedipal olmaktan öte, Oedipal-öncesi bir vakadır. Ancak Adonis'in durumu daha da uç bir noktadadır: O ne doğumunun ne de bu dünyaya fırlatılışının farkındadır; o hâlâ rahim benzeri bir dünyada yaşadığını zanneder. Onun felaketini doğumunda değil, ölümünde görürüz ve bu ölüm onu ana rahmine geri döndüren bir ölüm değildir.

C. G. Jung

Kahramanlık dönemi Freud ve Rank'a göre yaşamın ilk yarısında, Jung'a göre ise ikinci yarısında, hatta daha uzun bir kesitinde görülür. Freud ve Rank'a göre kahramanlığın içeriğini ebeveynler ve içgüdülerle olan ilişki oluşturur.



11. C. G. Jung.

Jung buna bir de bilinçdışıyla olan ilişkiyi ekler. Kahramanın yaşamının ilk yarısı, ebeveynlerden ve anti-sosyal davranışlardan çok, bilinçdışından bir kopuştur: Jung'a göre bilinç sahibi olmayı başaran her çocuk üstün bir kahramanlık örneği sergilemiş demektir. Freudçular gibi Jung takipçileri de, salt kahraman mitlerini değil, diğer tüm mit türlerini de kahraman mitleri olarak inceler ve çözümler. Örneğin, yaratılış mitleri bilinçdışından farkındalığa geçişi sembolize eder.

Freud'a göre bilinçdışı, içgüdülerin bastırılmasının ürünüdür. Jung'a göre ise edinilmiş olmaktan çok kalıtımsaldır ve bastırılmış içgüdülerden çok daha ötesini barındırır.

O nedenle, Jungçu bilinçdışının bağımsızlığı, içgüdülerin bağımsızlığından çok daha ötedir. Bunun asıl anlamı, nesnesi dış dünya olan farkındalığın yaşamın ilk yarısında oluşumudur.

Jung'un müstesna görüşüne göre, yaşamın ikinci yarısının hedefi farkındalıktır; ancak Jungvari bilinçdışının yerine geçen bu farkındalık dış dünyaya yönelik bir özellik taşır. Kişi, kendini kopardığı bilinçdışına geri dönmelidir fakat bunun amacı dış dünyadan tekrar kopmak değil, bilakis, dış dünyaya tekrar geri dönebilmektir. İdeal dengeye ulaşmanın yolu, dış dünyaya dair farkındalıkla bilinçdışının farkındalığının birlikteliğinden geçer. Yaşamın ikinci yarısının amacı, ilk yarısında gerçekleştirilenleri terk etmek değil, onlara ilaveler yapmaktır.

Kişinin dışsal oluşumunda görülen başarısızlık nasıl klasik bir Freudçu sorunsa, Jung'ta da sorun, kişinin içsel oluşumunu tekrar tesis edemeyişidir. Freudçu sorunların kaynağı, çocukluk dünyasına olan aşırı bağlılıktır. Jung'a göre ise sorunun kökü, çocukluk dünyasından kopan kişinin bu sefer de dış dünya ile arasında kurduğu yoğun bağdadır. İç dünyadan kopmak, bir kayboluş ve boşluk hissi yaratır.

Joseph Campbell

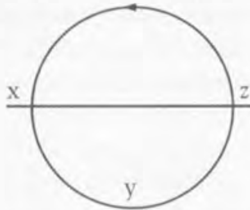
Jung kahramanlık durumunun yaşamın her iki yarısında da görülebileceğini söylerken, Joseph Campbell, Rank'ın *The Myth of the Birth of the Hero*'suna eşdeğer diyebileceğimiz *Hero with a Thousand Faces* adlı eserinde

farklı bir duruş sergiler. Rank'ın kahramanlığı yaşamın ilk yarısına yerleştirmesi gibi, Campbell da onu ikinci yarıyla sınırlar.

Rank'ın tasarısı kahramanın doğumuyla, Campbell'ınki de kahramanın yaşadığı maceralarla başlar. Rank'ın tasarısının sonlandığı noktada Campbell'ınki başlar; yani artık bir yetişkin olan kahramanın yuvasına kavuşmasıyla.

Kahramanın takip ettiği standart mitolojik macera rotası, geçiş anlarıyla temsil edilen, genelleştirilmiş bir formüle oturtulur: ***Kopuş-kabul edilme-dönüş***, ki bu da monomitin çekirdek birimini oluşturur.

Kahraman sıradan dünyanın ötesine, doğaüstü bir aleme gider; orada inanılmaz güçlerle karşılaşır ve kesin bir zafer kazanır; geri döndüğünde, bu gizemli macerada elde ettiği güçlerle insanlara çeşitli iyiliklerde bulunur.



Campbell'ın kahraman miti tasarımı, *Hero with a Thousand Faces*'dan.

Rank'ın kahramanı, babasının, hatta kimi durumlarda büyükbabasının hâlâ hüküm sürüyor olmasına el verecek

kadar genç olmalıdır. Campbell kahramanın yaşını özel olarak belirtmez, ancak Rank'ın kahraman mitinin bittiği noktadakinden –genç yetişkin– daha genç, yani yaşamın ikinci yarısına geçmiş olması gerekir. Campbell yaşamın ilk yarısında da kahramanlık olabileceğini kabul etse de, üstelik bunu Rank'ın *The Myth of the Birth of the Hero*'suna işaret ederek yapsa da, ona göre gençlikte yapılan kahramanlıklar, ileride bir yetişkin olunca yapılacak olanlara hazırlık niteliğindedir. Jung'un tezinin aksine, doğum anını kahramanlık olarak görmez, çünkü bu bilinçli bir eylem değildir!

Rank'ın kahramanı soylu ya da seçkin bir aileden gelmeliydi; oysa Campbell'ınki herhangi bir sınıftan olabilirdi. Campbell erkek kahramanların yanında dişi kahramanların varlığına da işaret eder, ancak kabul törenleri yalnızca erkekler için geçerlidir! Campbell'ın ortaya koyduğu tasarımda kahraman yetişkin olmasına rağmen, ele aldığı bazı mitlerde genç biridir! Son olarak, Campbell'ın tasarımı kahramanın insan olmasını gerektirirken, yine ele aldığı bazı kahramanların da ilahi oldukları görülür! Rank'ın tasarımında ise kahraman hem ilahi hem de insan olabilir.

Rank'ın kahramanı doğduğu yerlere döner, Campbell'ınki ise daha önce hiç gitmediği ya da bilinmeyen gizemli ve yeni bir dünyaya doğru yol alır:

> Kahramanın onu çağıran kaderi, varlığını bulunduğu sınırların ötesine, bilinmeyen bir âleme götürür. Kahramanın yazgısını belirleyen, hazineler ve aynı zamanda büyük tehlikeler barındıran bu âlem, uzak bir diyar, bir orman, yeraltında, göklerde ya da denizler altında bir

krallık, bilinmeyen bir ada, yüce bir dağın zirvesi ya da yoğun bir düşsel oluşla gösterilir.

(Campbell, *Hero with a Thousand Faces*, s. 58)

Bu olağanüstü dünya tanrıların dünyasıdır ve kahramanın bu dünyada çatışmalar yaşayabilmesi için kesinlikle bir insan olarak doğması gerekir.

Kahraman, bu egzotik ve doğaüstü dünyada mutlaka bir anatanrıça ve baştanrıyla karşılaşır. Anatanrıça sevgi dolu ve şefkatlidir:

> Tanrıça, güzellerin en güzeli, tüm arzuların cevabı ve her kahramanın –dünyevi olsun olmasın– çıktığı tüm yolculukların en kutsal amacıdır.
>
> (Campbell, *Hero with a Thousand Faces*, s. 110-11)

Bunun aksine, baştanrı merhametsiz, zorba ve genelde de bir "dev"dir. Kahraman tanrıçayla birlikte olur ve onunla evlenir; tanrıyla da, tanrıçayla karşılaşmadan önce ya da sonra savaşır ancak mistik bütünleşmeyi salt tanrıçayla değil, tanrıyla da yaşar ve böylece kendisi de ilahlaşır.

Rank'ın kahramanı, annesi ve babasıyla yüzleşmek için evine *geri döner*; Campbell'ın kahramanı ise ona ebeveynlik yapmayan fakat birer ana baba gibi olan tanrıça ve tanrıyla karşılaşmak için evini *terk eder*. Gene de her iki kahramanın bu karşılaşmaları benzerlikler gösterir: Rank'ın kahramanı babasını öldürür ve genellikle, örtük bir biçimde de olsa annesiyle evlenir; Campbell'ın kahramanı ise tersi bir sıra takip etse de benzer bir şekilde tanrıçayla evlenir ve tanrıyla da, onu öldürmese bile savaşır.

Ancak, zıtlıklar çok daha belirgindir. Çünkü tanrıça, kahramanın annesi değildir ve onunla kurulan cinsel ilişki enseste girmez. Dahası, birliktelikleri evliliğin ötesinde, mistik bir bütünleşmeyi doğurur ve, görünüşün aksine, kahramanın tanrıyla olan ilişkisi de olumsuz sayılmaz. Kahraman tanrıçadan gördüğü ya da göreceği sevginin aynısını tanrıdan da görmeyi arzular ve onun da onayını ve gönlünü almak ister.

Campbell yazılarında mitlerin eşlik ettiği kabul edilme törenlerinde "iyilik dolu ve cömert *arketip* baba" figürünü Jungçu bir yaklaşımla kullanır. Freudçulara göre tanrılar ebeveynleri sembolize eder. Jungçulara göre ise ebeveynler tanrıları, ardından da anne ve baba arketipini sembolize eder ki bunlar da kahramanın kişiliğini belirleyen etkenlerdir. Kahramanın bu tanrılarla ilişkisi, Freud'un ve Rank'ın da belirttiği gibi, oğulun ebeveyniyle olan ilişkisini değil, erkeğin kişiliğini oluşturan ego ve bilinçdışının ilişkisini sembolize eder. Anne ve baba bilinçdışına ait, Jungçu ya da "kolektif" diyebileceğimiz iki arketiptir. Arketiplerin bilinçdışı olma nedeni salt bastırılmaları değil, asla farkında olunmamalarıdır. Jung ve Campbell'a göre mitin kökeni ve işlevi, Freud ve Rank'ın dediği gibi açıkça ortaya konamayan nevrotik dürtüleri tatmin etmeye değil, kişiliğin henüz farkına varılmamış normal yönlerini ifade etmeye dayanır.

Rank'ın mit yazarı ya da okuyucusu kendini mitsel kahramanla özdeşleştirerek ebeveynlerine karşı yapmak istediklerini, kahramanın yaşadığı maceralar eşliğinde zihninde dolaylı olarak tecrübe eder. Oysa, Campbell'ın dişi ya da erkek mit yazarının ya da okurunun zihinsel ve dolaylı olarak yaşadığı maceralar, doğrudan olabilse bile,

yine de zihinde olup bitecektir. Kahramanın karşılaştıkları aslında zihnin farklı yerleridir. Campbell'ın kahramanvari macera anlayışı, uyuşturucu jargonundaki "uçmak" kavramına tekabül eder.

Sıradan dünyanın güvenli alanından sıyrılmayı başarıp yeni ve tehlikeli bir başkasına yelken açan Campbell'ın kahramanı, yolculuğunu tamamlayabilmek için bu yeni dünyadan da kopabilmeli ve böylece sağlam bir duruş kazanarak sıradan dünyasına geri dönebilmelidir. Gidilen bu yeni dünya öylesine cezbedicidir ki ondan kopabilmek yuvadan kopmaktan çok daha zordur. Kyrke, Kalypso, Sirenler ve Lotus Avcıları, Odysseus'un aklını tasasız ve ölümsüz bir hayat vaadiyle çelmeye çalışmıştırlar.

Çoğu zaman yanlış anlaşılmasına rağmen Jung da en az Freud kadar bütünüyle bilinçdışı bir duruma karşı çıkar. Her ikisi de bilinçdışını farkındalık alanına taşımaya çalışır ve her ikisi için de ideal olan hal farkındalıktır. Jung bilinçdışının sıradan farkındalığa ya da ego farkındalığına tercih edilmesine de, bunun tam aksine de şiddetle karşı çıkar. Onun ideali, bilinçdışı ve farkındalık arasında kurulan dengede, dış dünyanın ve bilinçdışının aynı anda farkındalığında yatar. Jung'a göre kahramanın sıradan dünyaya dönmeyi başaramaması, bilinçdışının cazibesine karşı koyamadığı anlamına gelir.

Campbell ise Jung'un aksine saf bilinçdışını koyar. Campbell'in kahramanı sıradan dünyaya asla geri dönmez; kendini bilinçdışına teslim eder. Oysa, Campbell'ın kendisi kahramanın gündelik dünyaya geri dönebilmesini temenni eder. Peki, o zaman onun kahramanı geri dönmeyi neden reddeder? Bunun cevabı, Campbell'ın kahramanının dön-

düğü asıl yerin, gündelik dünya tarafından üstü örtülen o yeni ve gizemli dünya olmasında yatar. İki farklı dünya yoktur; sıradan ve yeni olan aslında birdir:

> Bu iki ilahi (yeni) ve insani (sıradan) dünya birbirlerinden tıpkı yaşam ve ölüm, gece ve gündüz kadar uzakmış gibi düşünülür... Oysa (...) her iki krallık da birdir.
> (Campbell, *Hero with a Thousand Faces*, s. 217)

Aslında, kahramanın tıpkı "Oz Büyücüsü"ndeki Dorothy gibi yuvayı terk etmesi gerekmemektedir. Jung ego farkındalığı ve bilinçdışı arasında denge kurmayı, Campbell ise kaynaşmalarını önerir. Kahraman mitlerine getirdiği felsefi yorumlarla psikolojik olanları birleştirerek, tüm kahramanlık mitlerini mistik bir bütünleşme çağrısı yapar hale getirir.

Adonis

Jung, Adonis üzerinde fazla durmamasına rağmen, onu, sonu gelmeyen çocukluk ya da *puer aeternus* (Peter Pan Sendromu) halinin en önde gelen arketipi olarak görür. Jung bu arketipten fazla bahsetmese de, onunla bağlantılı olan Anatanrıça arketipi üzerine yazdıkları oldukça fazladır. Jung'un en yakın takipçilerinden Marie-Louise von Franz, *puer* arketipi üzerine bir kitap yazmasına rağmen, çalışması ağırlıklı olarak Adonis vakası dışında kalanlarla ilgilidir.

Jungçu bir açıdan bakılacak olursa, Adonis miti salt *puer* arketipini göstermekle kalmaz, aynı zamanda onu de-

ğerlendirir de. Mitin amacı, kendini mitin arketipiyle özdeşleştirenlere bir tür uyarıda bulunmaktır. Adonis gibi bir *puer* olarak yaşamak, psikolojik açıdan bir çocuk olarak, hatta bir fetüs olarak yaşamaya benzer. Mitte görülen *puer* her zaman erken ölür ki psikolojik olarak bunun anlamı egonun ölmesi ve ana rahmi benzeri bir bilinçdışına geri dönmektir; fakat post-Freudçu Rank'ta olduğu gibi gerçek anlamda bir rahim değildir bu.

Bir arketip olan *puer*, kişiliğin kabullenilmesi gereken bir yönünü teşkil eder. *Puer* kişilik ise bu anlamda fazlasıyla ileri gitmiş olur; kişiliğinin tümünü *puer* durum oluşturur. Büyüsüne kapılarak kendini onun ellerine bırakır ve böylece egosunu terk eder ve salt bilinçdışına bir geri dönüş yapar.

Puer kişiliğin *puer* arketipine karşı koyamamasının nedeni, bilinçdışıyla bir bütün olma halinin tezahürü olan Anatanrıça arketipinin büyüsüne kapılmış olmasıdır. Kendini onun etkisinden bir türlü kurtaramadığı için asla güçlü ve bağımsız bir egoya kavuşamaz ki bunu yapmadığı takdirde karşısına çıkan hiçbir baskın dişiye direnç gösteremez. *Puer* arketipe kendini teslim etmesi, sürekli geri dönmeye çalıştığı Anatanrıça arketipine de kendini teslim etmesi anlamına gelir. Bir *puer* "yaşamını ancak anne üzerinden sürdürebilir ve asla kök salamaz; böylece kendini süregiden bir ensestin içinde bulur". Hatta, Jung'a göre, aslında "annenin hayali", onu tekrar kendi içine çekmeye çalışmaktır.

Biyolojik açıdan bir *puer*, en dramatik dönem olan ergenlikte, orta yaşta, hatta yaşlılık döneminde bile görülebilir. Psikolojik açıdan ise bir *puer* her daim küçük bir çocuktur. Freud'a göre psikolojik açıdan Oidipus Komp-

leksine sahip bir kişi üç ila beş yaş arasında, Jung'a göre ise doğum anında sıkışıp kalmıştır. Oidipus Kompleksi anneyi salt kendine ait görmek isteyen bağımsız bir egonun "egoist" tavrını teşkil ederken, bir *puer* kendini anneye teslim etmeye hazır, zayıf bir ego gösterir. Bir *puer* hakimiyet değil, teslimiyet ister ve dolayısıyla doğum anına geri dönmek onun en büyük arzusudur.

Freud ve Rank'a göre, anneye olan bağlılık, kişinin gerçek annesine ya da anne figürüne olan bağlılığı anlamına gelir ki Freudçular ve post-Freudçular için de bu durum geçerlidir. Jung'a göre ise anneye olan bağlılık, anne arketipine olan bağlılıktır ve burada kişinin gerçek annesi ya da anne figürü aslında birer göstergedir. Freud'a göre, erkek çocuk, annesine karşı duyduğu çocuksu ya da Oedipal açlıktan kendini kurtarmalıdır; oysa Jung erkek çocuğun kendini anne arketipiyle özdeşleştirme eğiliminden kurtarması gerektiğini düşünür. Freud'a göre bağımsızlık mücadelesi iki kişi arasında –anne ve oğul–, Jung'a göre ise kişinin kendi içinde bulunan iki parça arasında –ego ve bilinçdışı arasında, yani sembolize edilen Anatanrıça arketipi arasında– geçer.

Bir arketip kendini doğrudan değil de ancak semboller aracılığıyla gösterebildiği için, erkek çocuğun bildiği anne arketipinin özellikleri de kendi annesi ya da anne figürü olarak gördüğü kişi aracılığıyla belirlenir. Oğlunu serbest bırakmayarak himayesinde tutmak isteyen anne, anne arketipinin olumsuz yönüdür. Bu arketipin olumlu yönünü temsil eden bir anne de her ne kadar istemeyerek de olsa oğlunu serbest bırakarak gelişmesine yardımcı olur. Başlangıçta her çocuk gitmeye karşı isteksizdir. Ezici bir

anne, oğlunu kalması için yönlendirerek, anne arketipinin yalnızca ezici yönünü ortaya koyar. Destek olan bir anne ise oğlunu kalmanın cazibesine karşı uyararak destekleyici anne arketipini açığa çıkarır. Tüm anne arketipleri aileden gelir. Kişinin yaşadığı anne figürü, arketipin hangi yönünün öne çıktığını belirler. Destekleyen bir anneye asla sahip olmayan bireylerin içinde arketipin bu olumlu yönü hiçbir zaman gelişemeyecektir.

Bir *puer*, kişiliğinin bu yönünün bilincinde olabilir de olmayabilir de. Kesin olan bir şey varsa o da şudur ki, birey bir *puer* olduğunun bilincinde olsa bile, yine de çekici bulduğu kadınları Anatanrıça'nın bir yansıması olarak görmekten kendini alamaz; fakat en azından diğer erkeklerin kadınlara bakışının farklı –olası bir eş olarak– olduğunu görebilir. O, mistik birleşmenin kendisi için en doğru şey olduğuna inanır. Uyumsuzluğunun farkındadır ve bunu da gururla taşır. Bir *puer* olduğunun bilincinde olan en ünlü kişilerden biri de Casanova'dır.

Bir *puer* olduğunun farkında olmayan kişi de herkesin kendisi gibi olduğuna inanır. Tüm diğer erkeklerin de kadınlarla birlikte olma nedeninin bütünleşme arzusu olduğunu, başka türlü bir ilişki biçiminin mümkün olamayacağını düşünür. Bunun en iyi örneği, son yirmi yılını tüm isteklerinin yerine getirildiği çocuksu ve ana rahmi benzeri yalıtılmış bir dünyada geçiren ve has bir anakuzusu olan Elvis Presley'dir. Üstelik, tüm bunlara rağmen kendini oldukça normal, hatta "gerçek bir Amerikalı" olarak görmüştür.

Demek oluyor ki, bir *puer* gerçek bir kişi ya da bir sembol olabilir. Hatta bazı tarihi *puerler* zamanla birer sembol haline bile geldiler. Tarihi *puer* kişilik biyolojik olarak bir

yetişkinken, sembolik anlamda asla büyümeyebilir ve bu sayede gerçek *puer* kişiliklerin ulaşmaya çalıştıkları sonsuz gençliğin timsali olabilirler. En ünlü sembolik *puerler* ise Peter Pan ve Küçük Prens karakterleridir.

Bir *puer* bilinçli ya da bilinçsiz olabileceği gibi, dış dünyaya karşı uyumlu ya da uyumsuz olabilir. Dışarıdan bakıldığında bir evliliği ve işi olsa da bunlar onu tatmin etmez. Ya da Don Juan ve bitmek bilmeyen bir eğitim hayatı vakalarında olduğu gibi düzensiz bir hayat sürdürebilir.

Puer arketipinin karşıtı kahraman arketipidir. *Puerin* başaramadığını kahraman başarır. Ego, yaşamın ilk yarısında kendini bilinçdışından sıyırıp toplumda bir yer edinerek kahramanca bir tutum sergiler. Bir kahraman sağlam bir işe ve eşe sahip olmayı başarır. *Puer* ise bunlardan hiçbirine sahip olamaz. Yaşamın ikinci yarısında da toplumdan kendini koparak tekrar bilinçdışına geri dönen, fakat bunu yaparken kontrolü kaybetmeyen ego, yine bir kahramandır. Yaşamın ilk yarısında toplum kurallarına riayet eden kahraman, ikinci yarısında bu kurallara karşı koyar. Ancak bir kahraman bilinçli olarak karşı çıkar; oysa bir *puer* bunu yaparken farkındalık sahibi değildir. Kahraman amacına ulaşmak için sahip olduğu her şeyi tehlikeye atarken, bir *puer* kendini hiçbir şeye adamaz, dolayısıyla da hiçbir şey kaybetmez. Daidalos gerçek bir kahramanken, oğlu İkaros bir *puerdir*. Çünkü bir *puer*, yaşamın ilk yarısında başarısızlığa uğrar, haliyle ikinci yarısında da. Aslında onun için ikinci bir yarı söz konusu olmaz.

Adonis tam anlamıyla bir *puerdir* çünkü asla evlenmez, çalışmaz ve genç ölür; hiçbir zaman büyümez diyebiliriz. Doğabilmek için gövdesine hapsolduğu ağacı parçalama-

sı gerekir. Ovidius'un anlatımında, ağaca dönüşmüş olan anne onu bırakmak istemez. O da her anne gibi hamileliğinden keyif alır; fakat normal annelerin aksine onu içine hapsetmek ister. Adonis çıkış yolunu kendisi bulmak zorundadır.

Apollodoros'un çeşitlemesinde Adonis ağaçtan çıkmayı başardıktan hemen sonra Aphrodite gelir ve onu geri koyar, ancak bu kez bir ağaca değil de, tahta bir sandığa. Böylece, çok zor gerçekleşen doğumu geçersiz kılar. Aphrodite'in sandığı emanet ettiği Persephone sandığı açar ve Adonis'i görüp ona âşık olarak sandığı geri vermeyi reddeder. Tıpkı annesi gibi, her iki tanrıça da onu sadece kendine ister. Zeus'un Adonis'e yılın üçte birinde özgürlük bahşetmesine karşın, Adonis bu zamanını da Aphrodite'le geçirmeyi tercih eder. Böylece, Adonis, bu arketip anne figürlerinin gözetiminden asla çıkmaz.

Adonis'in tanrıçalara karşı çıkamamasının nedeni, onlara karşı duyduğu cinsel arzularla sınırlı değildir. Onları cinsel ilişkiye girebileceği dayanılmaz güzellikte dişiler olarak değil, iç içe geçebileceği anneler olarak görür. O ve tanrıçalar arasında Jung'un da sık sık bahsettiği, Lucien Lévy-Bruhl'ün *mistik bütünleşme* (bkz. I. Bölüm) olarak tanımladığı, mistik birleşmenin en saf hali vuku bulur. Psikolojik açıdan, Adonis, insandaki bu tür bir ruh halini tam olarak yansıtır ki Lévy-Bruhl ve Jung bunu ilkellikle bağdaştırır. Kendi hayatı ve diğerleri arasındaki farklara karşı kayıtsız olması ve ne iç dünyasına ne de dış dünyasına dair bir farkındalık geliştirememesi, onu en uç *puer* karakter haline getirir. Campbell Adonis'in dünya ile mistik bütünleşmesini överken, Jung onun küçük bir çocuk olarak kalmasını kınar.

VII. Bölüm

MİT VE YAPI

Claude Lévi-Strauss

Lévi-Strauss'un I. Bölüm'de de değindiğimiz, mit araştırmalarına yaptığı katkı, salt Tylorcu ön-bilimsel mit görüşünü canlandırmakla kalmaz, aynı zamanda mite "yapısalcı" bir yaklaşım da kazandırır. Olguların sınıflandırılmasından ötürü, Lévi-Strauss'a göre, mitin, modern ya da ilkel olsun, bir tür düşünce biçimi olduğunu daha önce de belirtmiştik. Lévi-Strauss'a göre, insanlar sınıflandırma yöntemiyle, özellikle de zıtlıkları ve benzerlikleri karşılaştırıp onları dünyaya yansıtma yoluyla düşünür. Lévi-Strauss, bilimi ve miti taksonomik olarak ele almanın yanında, yemek, müzik, sanat, edebiyat, giyim, görgü kuralları, evlilik ve ekonomiyi de insanın karşılaştırma güdülerinde temellendirir.

Lévi-Strauss için bu olgular bağıntısında mitin ayrıştırıcı üç ana özelliği bulunur. Öncelikle, mit aralarında en düzensizmiş gibi durandır: "Görünen o ki, bir mitte hemen hemen

her şey mümkün olabilir. Mantık ve süreklilik aranmaz." Mitleri karşıtlıklar üzerinden düzenleyebilmenin mümkün olması, düzenin kültürel olayların tümünde içselleştiğinin ve dolayısıyla insan aklının da temelinin burada yattığının inkâr edilemez bir kanıtıdır. Lévi-Strauss, Yerli Amerikan mitolojisi üzerine olan, dört ciltlik devasa eseri *Introduction to a Science of Mythology*'nin başında şunu söyler:

> Mitoloji üzerine şu an girişmiş olduğum bu denemenin sonuçları oldukça belirleyici olacaktır... Eğer zihnin keyfi hareket eden görüntüsünün, ilhamın anlık kabul edilen oluşumunun ve denetlenemeyen yaratıcılığın çok daha derinlerde yatan esasların varlığına işaret ettiğini tam şu an ispat edebilmek mümkün olsaydı, aklın nesneler yerine sırf kendi kendisiyle ilişki kurduğu, bir anlamda kendini bir nesne gibi taklit ettiği sonucuna varmamız kaçınılmaz olurdu... Eğer insan aklı mitolojik evrende bile saptanabiliyorsa, diğer tüm faaliyet alanlarında da çok daha güçlü bir biçimde tespit edilebilmelidir.
>
> (Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, s. 10)

Tylor gibi Lévi-Strauss'u da aklın düzenleme özelliğine çeken şey, onun başıboş bir hayalgücünden ibaret olmayıp gözleme ve hipoteze dayanan, bilimsel sayılabilecek bir sürece sahip olduğunu kanıtlayabilmekti.

İkinci olarak, Lévi-Strauss'un üzerinde durduğu olgular içinde tamamen ilkel kabul ettiği olgu, totemciliğin yanında bir de mittir. Onun düzene dayalı olduğunu kanıtlamak, yaratıcısının da düzenli, yani mantıklı ve akla dayalı olduğunu kanıtlayabilirdi.



12. Claude Lévi-Strauss.

Üçüncüsü ve en önemlisi de, mit, çelişkilere işaret eden karşıtlıkları belirtmekle kalmaz, bir yandan da onları çözer: "Mitin amacı, herhangi bir çelişkinin üstesinden gelmeyi başarabilecek mantıklı bir model sağlamaktır." Mit çözer ya da, daha kesin bir dille, orta karar ve benzer ama daha kolay çözülebilecek bir çelişkiyi ortaya koymak kaydıyla, varolan çelişkiyi "eytişimsel" bir yolla yumuşatır.

Mitte karşımıza çıkan çelişkiler en az diğer olgularda görüldüğü kadar çoktur. Gelgelelim, bilinen en temel çelişki, "doğa" ve "kültür" arasında olandır ki bu da insanın kendini hayvanlarla özdeşleştirerek doğanın bir parçası olmasıyla, insan olmanın gereği olarak toplumun bir parçası

olması arasında çıkan çatışmanın bir sonucudur. Bu çatışma, insan zihninin karşıtlık eğilimine sahip karakterinin çevresine yansımasıdır. İnsanlar "karşıtlık" kurma yoluyla düşünmenin sonucunda, çevresini de "karşıtlıklar" üzerinden algılamaya başlar. Bu doğrultuda, Lévi-Strauss'a göre de mitin konusunun tıpkı Freud ve Jung'da da görüldüğü gibi dünya değil de insan aklı olduğunu düşünebiliriz; ancak bu hiç de doğru olmaz. Onun amacı, yansımaları onlar gibi tanımlamak adına çekip çıkarmak değil, kökenlerinin izini sürmektir. Lévi-Strauss bir yandan da dünyanın düzeninin de "karşıtlıklar" üzerine kurulu olduğunu, insanın da yansıtmalarını dünyanın doğasına uygun olarak inşa ettiğini söyler. Jung da eşzamanlılık öğretisinde bunu savunur. Lévi-Strauss yansımaların kaynağına inmeye başladığında, onları dünyaya dair edinilen tecrübeler olarak ele alır ve bu nedenle de ona göre mitin konusu, Bultmann, Jonas ve Camus'ye göre olduğu gibi, dünyayla karşılaşmadır; fakat bu, yabancı bir dünya değil, çelişkili bir dünyadır.

Lévi-Strauss, doğa ve kültür arasında görülen çatışmalara en açık örnek olarak, çiğ ve pişmiş besin, vahşi ve evcil hayvanlar ve ensest ve dışevlilik gibi yinelenen zıtlıkları gösterir. Güneş ve ay, yer ve gök, sıcak ve soğuk, yüksek ve alçak, erkek ve dişi, yaşam ve ölüm gibi, ortaya koyduğu diğer zıtlıkların nasıl olup da doğa ve toplum arasındaki bir ayrışmayı sembolize ettiğini ve neden salt doğanın ayrışması olarak görülmediğini açıklamak mümkün değil. Bir diğer anlaşılmayan şey de, kızkardeşe karşı eş ve anayersel ve babayersel akrabalıklar gibi zıtlıkların, toplumsal, dolayısıyla da kültürel ayrışmayı sembolize etmemeleridir.

Lévi-Strauss'a göre, Oidipus mitinin amacı, insanların önceden de doğa ve kültür arasında benzer bir çatışma yaşadığını göstermek ve bu çatışmayı tolere edebileceklerine dair bir örnek teşkil etmektir:

> Her ne kadar sorun, yani zıtlık çözülemese de, Oidipus miti esas sorunun yerine bir başkasını koyan türde bir yaklaşım sergiler... Esas zıtlığın yerine konan benzer zıtlık gibi bir bağıntıda, hem önemsenen bir kanbağı ilişkisi azımsanan bir kanbağı ilişkisiyle değiştirilir, ki daha kolay tolere edilebilen bir zıtlıktır bu, hem de otoktoniden kaçmanın imkânsızlığı görülür ki bu da aslında çözülmesi gereken zıtlıktır.
>
> (Lévi-Strauss, *The Structural Study of Myth*, s. 82)

Mitin öğelerini olay örgüsünün kronolojik sıralamasına göre değil de, yinelenme sıralarına göre ve zıtlıkları iki gruba ayırarak ele alan Lévi-Strauss, mitin, bir ikilik arasında bulunan gerginliği, kabul edilebilir bir diğer ikilikle yan yana getirerek azalttığını ileri sürer. "Önemsenen" ve "azımsanan" kanbağı ilişkileri arasındaki zıtlık, kabul edilmiş olandır. Önemsenenle kastedilen, ensest bir eylem (Oidipus'un annesiyle evlenmesi) ya da ailenin koyduğu bir yasağı delmektir (Antigone'nin kardeşi Polyneikes'i gömmesi). Azımsanan etken ise kardeş katli (Eteokles'in kardeşi Polyneikes'i öldürmesi) ya da baba katlidir (Oidipus'un babasını öldürmesi). Önemsenen, doğayı temsil etmektedir çünkü içgüdüseldir; azımsanan ise doğal olmadığı için kültürü temsil eder. Oidipus mitini ele alarak aile içi cinsel ilişkiye ve cinayete odaklanan

Lévi-Strauss, Freud'un izindeymiş gibi görünür, oysa dikkate bile değer bulmadığı Freud'un çözümlemesi, ona göre bayağı olmaktan da öte başlıbaşına bir mittir.

Oidipus mitinde kabullenilmesi gereken zıtlık, otoktonik kökene dair olan "reddetme" ve "onaylama" arasındaki zıtlıktır. Reddetme, insanların doğmasını engelleyen (Kadmos ejderhayı öldürür ve söktüğü dişlerinden insanlar doğar) ya da hayatlarını tehlikeye sokan (Oidipus Thebailileri açlığa mahkûm eden sfenksi öldürür) yeryüzü canavarlarını öldürmek anlamına gelir. Onaylama ile kastedilen ise insanların yürüme güçlüğü çeker bir halde topraktan doğduğunu söyleyen yaygın mitolojik inançtır (Oidipus "şiş ayaklı" anlamına gelir). Yeryüzü canavarlarını öldürmek, insanın yeryüzüyle olan bağını reddetmektir; insanlara yürüme güçlüğüne istinaden ad koymak da onların yeryüzüyle olan bağını onaylamaktır. Reddetme doğayı temsil eder, çünkü insanları doğuran toprak değil, elbette ki yine insanlardır. Onaylama kültürü temsil eder, çünkü mitolojiye göre insanlar topraktan gelir. Lévi-Strauss, Antik Yunanların bu zıtlıklardan hangisine daha hoşgörülü yaklaştıklarını pek açıklamaz.

Öte yandan, diğer mitler, zıtlıkların altından kalkmak konusunda bu ölçüde bir başarıya ulaşamaz. Bu mitlerde herhangi bir alternatif düzenlemenin çok daha kötü olacağı inancı görülür. Amerikan yerlilerinden Tsimshian kabilesine ait Asdiwal mitinin amacı,

> uçdeğer, yani alternatif durumların sadece elle tutulur bir taraflarının olmadığının anlaşılması amacıyla düşünül-

mesi karşısında, gerçekliğe dair sorunları, yani çelişkileri makûl kılabilmektir.

(Lévi-Strauss, *The Study of Asdiwal*, s. 30)

Bir mit vardır ki, ölüm ve yaşam arasındaki çelişkiyi çözmek yerine, ölümü alır ve ölümsüz ya da sonsuz hayattan çok daha seçkin bir yere koyar:

> Kuzey Amerika Yerlilerinin açıklamasına göre, ölüm olmadığı takdirde dünyanın nüfusu gittikçe artacak ve en sonunda da kimseye yer kalmayacaktır.
>
> (Lévi-Strauss, André Akoun vd.,
> *Claude Lévi-Strauss İle Bir Söyleşi*, s. 74)

Mitin, başta çektiği sıkıntılar olmak üzere insanın bu dünyaya dair edindiği tecrübelerle ilgilendiği düşünülürse, Bultmann, Jonas ve Camus'nün de belirttiği gibi, varoluşsal bir anlamı da olması gerekir. Oysa, Lévi-Strauss, tıpkı Tylor gibi, onu katı bir zihinsel olgu olarak görür: Mitte karşımıza çıkan zıtlıklar varoluşsal bir açmaz değil, mantık bulmacalarıdır. Mit hissetmeyi değil, düşünmeyi gerektirir. Öte yandan, mit için, düşünmenin içeriğinden çok süreci önem taşır. Burada, Lévi-Strauss, günümüz bilişsel psikologlarının odaklandığı temel noktayı öngörmüştür.

Lévi-Strauss'un mite dönük yaklaşımını "yapısalcı" olarak tanımlamasının nedeni, bir "hikâye" çözümlemesi yapmadığının ya da başkaları gibi olay örgüsü ekseninde kalmadığının ayrımını ortaya koyabilmektir. Burada değerlendirilen tüm kuramlar bunu yapmıştır. Anlamı birebir ya da sembolik olsun, miti başından sonuna kadar bir hikâye

olarak görürler. Elbette, olay örgüsüne verdikleri önem hepsinde eşdeğer değildir. Örneğin, Lévy-Bruhl mitin altında yatan dünya görüşünü önemser, ama bunu yaparken de yine mitin olay örgüsünden yola çıkar. Tylor ise, aksine, olay örgüsünü merkeze koyar: Mit, dünyanın yaratılış ve işleyiş sürecini açıklar.

Lévi-Strauss, mitin olay örgüsünü ya da "artzamanlı boyut"unu bir kenara bırakan tek kişidir ve mitin anlamını yapısında ya da "eşzamanlı boyut"unda arar. Bir mitin olay örgüsüne bakarsak, A olayı B olayına ve B olayı C olayına ve C de D olayına yol açar; ifadeyle ve çelişkilerin çözümlenmesiyle bir olan yapısına baktığımızda ise, ya çatışan A ve B olayını uzlaştıran bir C olayı ya da yine A ve B olayı arasındaki çatışmanın benzerini teşkil eden C ve D olayını görürüz.

Her mitin bünyesinde herhangi bir biçimde çözülen ve birer çift zıtlıktan oluşan bir dizi zıtlık grubu bulunur. Gruplar arasındaki ilişki, grupları oluşturan öğeler arasındaki ilişkiyle uyumludur. Birinci grubun ikinciye, ikincinin üçüncüye ve onun da dördüncüye yol açmasından ziyade, üçüncü grubun ilk iki grup arasındaki çatışmayı uzlaştırması ya da birinci ve ikinci grubun, üçüncü ve dördüncü gruba benzer nitelik taşıması gözlemlenir.

Mitin yapısal anlamı toparlayıcı değildir ve iç içe geçer. Toparlayıcı değildir çünkü mitin içinde tek bir ana çözüm yerine bir dizi çözüm bulunur. Her üç ya da dört grup, barındırdıkları davranışlar da dahil olmak üzere, birer çözüm sağlar, ancak mite bir bütün olarak bakınca bunu göremeyiz. Bu nedenle de mitin anlamı, çizgisel olmaktan çok döngüsel, aşama aşama artmak yerine yinelenen bir

yapıdadır. Her üç ya da dört setin döngüsü, tıpkı bir grubun içinde bulunan üç ya da dört öğenin de döngüsü gibi, ortaya öncüle dayalı bir sonuç çıkarmaktan öte, bir tür "dönüşüm" ya da farklı bir anlatım sunar.

Mitin yapısal anlamı iç içedir çünkü bir grubun içinde yer alan her bir öğenin anlamı kendi içinde ve aynı zamanda da diğer öğelerle olan "eytişimsel" ilişkisinde yatar. Bir öğenin ya da grubun tek başına ne birebir ne de sembolik bir anlamı bulunur.

Bir mitin diğer mitlerle iç içe ve toparlayıcı olmayan ilişkisi, kendi içindeki bölümlerin birbirleriyle olan ilişkisiyle aynı özelliktedir. Anlamı kendi içinde değil, diğer mitlerle olan "eytişimsel" ilişkide yatar ve bu mitlerin birleşiminden oluşan grup da ortaya öncüle dayalı sonuç yerine, bir tür "dönüşüm" koyar. Netice itibarıyla, ayinler de dahil olmak üzere, mitler ve insana dair olaylar arasındaki ilişki, mitlerin kendi aralarındaki ilişkiyle aynıdır. Lévi-Strauss'un kendine has ayinsel mit tanımında, mitler ve ayinler birlikte hareket ederler; fakat yapısal açıdan diğer kuramcıların ikisi arasında kurduğu paralellikten eser yoktur.

Vladimir Propp, Georges Dumézil ve Gernet Okulu

Lévi-Strauss miti yapısal açıdan ele alan ne ilk ne de tek kişidir. Özellikle de Rus halkbilimci Vladimir Propp (1895-1970) ve Fransa doğumlu bir Hint-Avrupa uzmanı olan Georges Dumézil, hem Lévi-Strauss'tan önce, hem

de ondan bağımsız olarak bu konuda yazmıştır. Propp'un ortaya koyduğu yapı, Rus masallarının olay örgüsünü çözümlemesine dayanır ki mit ve edebiyat bölümünde buna kısaca değinmiştik. Propp'un yapısı, onun çabalarını bu nedenle küçümseyen Lévi-Strauss'un aksine, hikâye düzleminde ilerler ve bu yönüyle de Otto Rank, Joseph Campbell ve Lord Raglan'ın ortaya koyduğu "yapı"dan pek de farklı değildir. Öte yandan, Dumézil'in sunduğu yapı Lévi-Strauss'tan daha derine inmez, fakat tıpkı Lévi-Strauss'ta olduğu gibi zihinsel kurallar yerine toplumsal kuralları yansıtır ve iki parça yerine üç parçadan oluşur.

Louis Gernet'den etkilenen ve Jean-Pierre Vernant'ın (1914-2007) başını çektiği bir grup Fransız klasikçi, her ne kadar bazı uyarlamalar yapmış olsalar da, Lévi-Strauss'un yapısalcılık anlayışının en sıkı takipçilerindendi. Lévi-Strauss, miti sosyal, kültürel, politik, ekonomik ve hatta cinsel pek çok içeriğinden kopardığı için sık sık ve oldukça ağır bir biçimde eleştirildi. Asdiwal üzerine olan denemesinde, coğrafi, ekonomik, sosyolojik ve kozmolojik etkenleri inceleyip bütünleştirerek bir mitin ayrıntılı etnografik çözümlemesini sağlar; fakat bunu başka hiçbir yerde yaptığı görülmez. Vernant ve özellikle de Marcel Detienne, Pierre Vidal-Naquet ve Nicole Loraux gibi onun klasikçi arkadaşları, Asdiwal çözümlemesini kendilerine model olarak almıştır. Bu klasikçiler, Lévi-Strauss'un halefleri olarak, mitin altında yatan ve gizli kalmış tasarımı bulmaya çalıştılar; fakat daha sonra, bu tasarımların genel olarak toplumda görülenlerle ilişkisini ortaya çıkarmaya çalıştılar.

Marcel Detienne'in Adonis üzerine düşünceleri

Fransız klasikçi Marcel Detienne (d. 1936), Lévi-Strauss'un sadık bir taraftarı olduğu dönemde kaleme aldığı *The Gardens of Adonis* adlı kitabının tümünü bu mite adamıştır. Frazer'a göre Adonis, bir tanrı olmasa da insani olmayan bir güçtü, Detienne için de Adonis tanrı değil, bir insandır. Frazer'a göre Adonis bereketi sembolize eder; Detienne ise bereketin bir çeşidinin Adonis'i sembolize ettiğini, hatta, daha doğrusu, birbirleriyle paralel olduklarını savunur. Frazer'ın Adonis'i tıpkı ekinler gibi her yıl ölür ve dirilir; oysa Detienne'e göre Adonis, ilişkilendirildiği ekinler gibi bir kereliğine çabucak büyür ve yine çabucak ölür. Her şeyden öte, Frazer'a göre mitin anlamı olay örgüsündedir –doğum, ergenlik, ölüm ve Adonis'in yeniden doğuşu–, Detienne'e göre ise anlam, olay örgüsünün öğeleri arasında bulunan eytişimsel ilişkidedir – karakterler, mekânlar, dönemler ve olaylar.

Lévi-Strauss gibi Detienne'e göre de bu eytişimsel ilişki, besinsel, bitkisel, astronomik, mevsimsel, dinsel ve toplumsal gibi pek çok alanda bulunur. Her düzeyde aşırı uçları buluşturan bir ara nokta vardır. Düzeyler birbirlerini sembolize etmek yerine, birbirlerine paralel bir durumda yer alır. Örneğin, besinsel düzeyin öğeleri arasındaki ilişki, bitkisel olanla benzerlik gösterir. Yine de, besinsel düzey, bir uçta baharatlarla, diğer uçta yeşillikler ve çiğ etle ve bunların ortasında tahıllar ve pişmiş etle en güçlü bağlantıları kurar.

Detienne ilk olarak baharatları tanrılarla, tahılları ve pişmiş eti insanlarla ve yeşillikler ve çiğ eti de hay-

vanlarla ilişkilendirir. Baharatlar kurban ayini esnasında yakılır. Tanrılar, onlar için besin yerine geçen bu yakılan baharatların yükselerek onlara ulaşan kokusunu içlerine çekerler. Et ise yakılmaktan ziyade pişirildiği için, tahılları da ekip biçen insanlara aittir. Yakılan etlerden çıkan dumanlar tanrılara giderken, çiğ etler de hayvanlarındır ve Detienne yeşillikleri de bir şekilde hayvanlarla ilişkilendirir. Baharatların tanrılarla ilişkilendirilme seviyesi, güneşle olan sıkı bağlarından dolayı çok daha fazladır ve bu nedenle de Yunan düşüncesinde dünyanın en yüksek yerini, Olympos'u temsil eder. Baharatlar güneşte kurutulmalarının yanında, en çok güneş alan yerlerde yetişir: En sıcak bölgelerde ve yaz mevsiminin en sıcak zamanlarında. Bunun aksine, yeşillikler soğuktur ve en soğuk yerler ve zamanlarla bağdaştırılır: Toprağın altındaki dünya –denizler ve Yeraltı– ve kış mevsimi. Çiğ et yemek "soğuk" olanı yemek demektir.

Tahıllar ve pişmiş et, baharatlarla, yeşillikler ve çiğ et arasında bir yerdedir. İnsanların eti çiğ olarak tüketmemek için nasıl pişirmeleri gerekiyorsa, tahılların da büyümesi için, çok fazla olmamak kaydıyla, güneşe ihtiyaçları vardır: "Orta sırada, güneşin kavurucu sıcaklığından makûl bir uzaklıkta, tahıllar ve meyveler gibi yenilebilir bitkiler bulunur." Bu nedenle de tahıllar ne yerin üstünde, ne de yerin altında, ama içinde yetişir. Baharatlar yazın, yeşillikler de her nasılsa kışın toplanırken, ekinler de arada kalan sonbaharda toplanır.

Baharatların tanrılarla ilişkilendirilmesinin farklı nedenleri vardır. Ekilip biçilmelerinden ziyade toplandıkları, yani daha az bir çalışma gerektirdikleri için tanrılara

çok uygundurlar. Bir taraftan hayvanlar da ne bulurlarsa yedikleri için, aynı şekilde fazla çaba sarfetmezler. Ancak tanrılar ne isterlerse yiyebilirler. Hayvanlar yalnızca bulabildikleriyle yetinir. Bu durumda tanrılar insanlardan daha iyi beslenebilmek için çalışmak zorunda değildirler. Hayvanlar ise çalışmadıkları için insanlardan daha kötü beslenir. İnsanlar yine bu ikisinin arasında bir yerde kalır. Beslenebilmek için çalışmaları gerekir; çalıştıkları zaman tam olarak olmasa da yeterli besinleri bulunur. Yunan şair Hesiodos'un Altın Çağ olarak adlandırdığı dönemde insanlar çalışmadan pek çok şey elde etttikleri için tıpkı tanrılar gibidir. Gelecekte ise çalışmayı reddettikleri için muhtemelen aç kalacaklardır ve sonları hayvanlar gibi olacaktır.

Baharatlar tanrıların yanında serbest bir cinsel hayatla da bağdaştırılır. Detienne, Zeus'un kaçamaklarına rağmen, Hera'yla ikisini mükemmel bir çift olarak görür. "Zeus ve Hera çifti, karı ve kocanın birleşmesini onaylayan takdis ayinine vurgu yapar." Tanrılar değil ama baharatlar hoş kokuları ve aromaları nedeniyle baştan çıkarıcı oldukları için serbest bir cinsel hayatla da bağlantılıdır: "Krem, parfüm ve diğer kozmetik biçimlerde bulunan baharatlar, erotik bir işleve de sahiptirler." Yaz mevsiminin en sıcak günlerinde kutlanan ve serbest cinsel aktiviteleriyle adı kötüye çıkan Adonia şenliklerini baharat kokularının kaplaması bir tesadüf olamaz. Buna karşılık, Detienne, hayvanları değil ama yeşillikleri ve çiğ eti temizlik ve cinsel saflıkla bağlantılandırır. Çiğ olmasa bile çürümüş etin kötü kokusu iticidir ve bu nedenle cinsel ilişki de itici bir hal alır; Detienne bir şekilde bu ikisini denkleştirir. Limnoslu

kadınların çok kötü kokmaları nedeniyle erkeklerin onlardan uzak durmaları da tesadüf değildir.

Serbest bir cinsel yaşamla temizlik ve cinsel saflık arasında, Detienne'in söylediğine göre, Thesmophoria şenliğiyle bağlantısı olan evlilik yer alır. Üç gün süren ve her yıl Atina'da yapılan bu şenlik, erkeklere kapalı olmasına rağmen aslında evliliğin kutlanmasıydı. Kutlayanlar sadece kadınlar olduğuna göre, bu onların aynı zamanda evli olmaları anlamına da geliyordu. Adonia şenliğinin hoş kokuları ve Limnos'un berbat kokusu arasında bir yerde kalan bu şenlik süresince duyulan nispeten kötü kokunun amacı, bu süre zarfında erkekleri uzak tutabilmekti.

Detienne, tüm bu düzeylerle Adonis'in hayatı ve ona adanan ayin bahçeleri arasında bir bağ kurar. Detienne'in iddiasına göre, Adonis hiçbir düzeyde orta yolu seçmez; her daim uçlardadır. Adonis gerçekten de ortada bulunmaksızın, bir uçtan bir uca geçişler yapar. Adonis'in kaderiyle, "her kim bir tanrı olmaya özenirse, sonunda ancak bir hayvana dönüşecektir" mesajı verilir. Özgür bir cinsel hayat yaşamaya cüret etmesi, bir anlamda iktidarsızlığa dönüşür.

Bir yapısalcı olarak Detienne'e göre, her bir düzeyin uç noktası, Adonis'in hayatını *sembolize* etmekten öte, onunla *paralellik* gösterir. Her düzeyde orta nokta yerine uç noktaların olması gibi, normal insanların yerine de Adonis geçer. Frazer'a göre mit, insani olmayan doğa güçlerini sembolize etmek için insanları kullanır; Detienne'e göre ise mit, insani olmayan doğa güçlerini insan davranışına benzetmek için kullanır.

Adonia şenlikleri boyunca ekilen Adonis bahçeleri için çok çaba sarfetmek gerekmez. Bitkiler çok çabuk filizlenir.

Onlarla ilgilenmek tanrıların tasasız hayatlarıyla paralellik gösterir. Aslında, bu bahçeler tanrıların baharatlarıdır. Bu bahçede hasat yapılmaz; toplanması yeterli olan bu bitkiler en sıcak yerlerde ve dönemlerde yetişirler. Yaz mevsimin en sıcak döneminde toplanıp evlerin çatılarına konulurlar. Ekinlerin yetişmesi için sekiz ay gerekirken, bu bitkiler sadece sekiz güne ihtiyaç duyar. Ekinlerin biçilmesi için erkek gücüne de ihtiyaç varken, bahçelere yalnızca kadınlar bakabilir. Bahçeler, baharatların aksine, çok çabuk solarlar ve ekinlerin de –baharatların aksine– solduklarında herhangi bir besin değerleri bulunmaz. Toprağın üzerinde başlayan yolculukları denize dökülmeleriyle toprağın altında biter. Özet olarak, bu bahçeler, "kolay yoldan zengin olmak" gibi beyhude bir çabayla çalışmadan besin elde etme fikrinin benzeştirilmesidir. Tanrıların çalışması gerekmez ama insanlar buna mecburdur. Düzenli besin elde etmek yerine "çabuk yemek" peşinde koşan insan, en sonunda aç kalmaya mahkûmdur.

Adonis'in baharatlarla bağlantısı, bir mür ağacına dönüşen annesi Smyrna vasıtasıyla kurulur. Adonis'in bulunduğu ana rahmi bir ağaçtır ve doğabilmek için onun gövdesini parçalaması gerekir. Hatta, Ovidius'un anlatımında, ağaç perileri, Adonis'i küçük bir çocukken annesinin gözyaşlarından filizlenen bir mür ağacında yıkarlar. Dahası, Adonis'in baharatlarla olan bağlantısının kökü serbest cinselliktedir. Adonis'in, arzularına karşı koyamayan annesi, öz babasıyla ensest bir birliktelik yaşar. Apollodoros'a göre yine arzularına karşı koyamayan Aphrodite ve Persephone de küçük Adonis'e sahip olabilmek için didişir. Detienne'e göre, Adonis, masum

bir kurban olmanın ötesinde, ilahi kudretleri baştan çıkarandır aslında.

Adonis vaktinden önce gelişmiş bir baştan çıkarıcıdır. Tıpkı bahçeler gibi, çok çabuk serpilir. Fakat yine o bahçeler gibi çok çabuk ölür. Bahçe bitkilerinin de çabucak ölmesindeki verimsizlik, Adonis'in bir eşe ve çocuklara sahip olamadan erkenden ölmesinde de vardır. Kirlenerek başlayan hayatı, arınmış olarak son bulur. Onun aksine, tüm erkekleri reddettiği için başlangıçta temiz olan ve yoksunluk çeken annesi, en azından daha sonra, arzu ettiği ilişkiyi yaşar. Bir uçtan diğer uca geçen ana ve oğul, orta yol olan evlilik kurumunu benzer bir biçimde reddederler; dahası, tehdit altında bırakırlar.

Adonis'in saflığının kaynağı, hiçbir zaman çocuk sahibi olmamasının yanında, aynı zamanda kadınsı olmasıdır. Boğa yüzünden ölmesi, erkeklere göre olan avcılığa da uygun biri olmadığını gösterir. Ava giderken avlanır: "Herakles gibi mükemmel bir savaşçının tam zıttı olan Adonis, zayıf olduğu kadar da acınası bir kurbandan başka biri değildir." Adonis'in kadınsılığı, dişi ve erkek arasındaki mesafeyi daraltır. Annesi ise başlangıçta tüm erkekleri redderek bunun aksi bir durum yaratır. İdeal olan yine ortada olandır: Erkekler ve kadınlar arasında hem bir bağ, hem de net bir ayrım olmalıdır.

Detienne, Adonis'in serbest cinsel yaşamını nasıl baharatlarla ilişkilendirdiyse, onun saflığını ve ölümünü de mitin farklı farklı anlatımlarında da görülen, boğadan saklanmak için umutsuzca ardına saklandığı yeşilliklerle bağdaştırır. Mür nasıl "yaşlı bir adamın arzularını canlandırma gücü"ne sahipse, yeşillikler de "genç âşıkların şev-

kini kırma gücü"ne sahiptir. Yeşillikler, "ölüme denk olan iktidarsızlığı getirir".

Özetlersek, Adonis ait olduğu yeri bilmez. Bir tanrı ya da hayvan değil de insan olduğunu bilmez, ki evlilik de insan olmanın ayırıcı özelliklerindendir. Evlenmeden önce ölmesi, insani doğasına kavuşmasını engeller.

Detienne'e göre mitin *anlamı* sonu gelmeyen düzeylerin ortaya konması, *işlevi* ise toplumsaldır. Serbest bir cinsel yaşamla temiz ve yoksun bir yaşam arasında yer alan evliliği bir orta yol olarak savunmaya çalışır. Bir sonraki bölümde, mitin savunduğu evliliğin *site-devleti*ni koruma amacı taşıdığını öne süreceğim.

VIII. Bölüm

MİT VE TOPLUM

Bronislaw Malinowski

Mit, Tylor ve Frazer'a göre tamamen, ya da neredeyse tamamen, sel, hastalık, ölüm gibi fiziksel olgularla ilgilenir; Bronislaw Malinowski ise mitin daha çok evlilik, vergiler ve IV. Bölüm'de de değindiğimiz ayinler gibi sosyal olgularla ilgilendiğini düşünür. Mit, hayatın tatsızlıklarına karşı insanları teskin eder; fakat buradaki tatsızlıklar aslında pekâlâ değiştirilebilecek şeylerdir. Elbette, mit, bazı tatsız olguların ya da külfetlerin baştan kabul edilmelerini sağlamak için, onların kadim geçmişinin izlerini sürer ve böylece onlara geleneksellliğin gücünü bahşeder:

> Bir ayinin, bir törenin, sosyal ya da ahlaki bir kuralın eskiliğinin kanıtlanması, hakikiliğinin ve kutsallığının doğrulanması gerektiğinde devreye mit girer.
>
> (Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, s. 107)



13. Bronislaw Malinowski, yaklaşık 1935.

Mit, sosyal sınıfların köklerinin çok eskiye dayandığını dile getirerek, halkı bunlara riayet etmeleri için ikna eder. Britanya monarşisine dair bir mit, kökleri mümkün olduğu kadar eskiye götürerek, onunla ilişki kurmayı gelenekle ilişki kurmak haline getirir. Bugün İngiltere'de tilki avcılığı, kır yaşamının çok uzun zamandır bir parçası olmasına dayandırılarak savunulur. Sosyal mit, "bunu yapmalısın çünkü bu her zaman yapıldı" der. Fiziksel olgular söz konusu olduğunda mitten faydalanan bireydir; sosyal bir olguda ise toplum faydalanır.

Mitin olguların kökenine indiğini söylemekle mitin olguları açıkladığını söylemek aynı şeydir. Malinowski, Tylor'a itiraz ettiği açıklamasında, ilkellerin mitlerini açık-

lamak ya da daha anlaşılır kılmak istemediklerini, mitlerin, Tylor'un düşündüğü gibi kendi adına açıklamalar yapmakla yükümlü olmadıklarını ileri sürer. Eğer bir açıklama olacaksa, o da mitin uzlaştırıcı işlevi nedeniyle olgulara getirdiği açıklamalardır.

Malinowski, modernlerin de ilkeller gibi mitlere sahip olmasına asla tam bir açıklama getirmez. Modern bilim, fiziksel olgular söz konusu olduğunda ilkel bilime göre daha fazla kontrol sahibi olduğuna göre, bu tip fiziksel olgulara dair modern mitlerin çok daha az olması elbette kaçınılmazdır. Hiç olmadığını düşünsek bile, sosyal olgulara dair modern mitler hâlâ olabilir. Eğer bu da olmazsa, onun yerine ideolojiler geçecektir.

Georges Sorel

Mite bir ideoloji gözüyle bakmanın en klasik biçimi, Fransız sendikacı Georges Sorel'in (1847-1922) *Reflections on Violence* adlı eserinde görülür. Sorel'e göre, mit salt ilkel değil, aynı zamanda da sonsuzdur ve Malinowski'nin düşündüğü gibi topluma destek değil, köstek olur. Sorel'in iddiasına göre, sosyalist düşünce, içinde hem şiddeti hem de miti barındıran bir devrimle mümkün olabilir. "Şiddet"le kastettiği kan akıtmak değil, etkili bir hareket başlatabilmektir. Yapılması gereken en önemli "şiddet" hareketi, tüm işçilerin greve gitmesidir. "Mit"le kastettiği de süregiden toplumsal yapıyı yakın bir zamanda sonlandırabileceğine inandıran, yönetici sınıfa karşı ölümüne bir mücadeleyi savunan, isyancıları birer kahramana dönüştüren,

kesin zafer ilan eden ve gelecek nesiller için standart bir etik yapı inşa eden rehber bir ideolojidir:

> Tüm çalışmalarım süresince aklımdan hiç çıkmayan bir şey vardı (...) büyük bir sosyal harekete katılan insanların hayalinde her zaman, mutlak bir zaferle sonlanacağına kesin gözüyle bakılan, gitgide yaklaşan bir savaş yer alır. İşte, bu tarz bir bakış açısını mit olarak adlandırmayı uygun buluyorum; sendikacı bir "genel grev" ve Marx'ın yıkıcı devrimi de bu tarz mitlerdir... Katoliklerin cesareti en zor şartlarda bile kırılmamıştır. Bunun nedeni, Kilise'nin tarihini Hz. İsa tarafından desteklenen bir düzen ve Şeytan arasında gerçekleşen savaşlar olarak görmeleridir; karşılarına çıkan her zorluk, sonunda Katolikliğin zaferiyle sonuçlanacak savaşın sadece bir parçasıdır.
> (Sorel, *Reflections on Violence*, s. 41-2)

Oliver Cromwell'in İngiltere kralı I. Charles'ı tahtından indirmeye kendini adaması, Sorel'in mit anlayışını yansıtır.

Sorel'e göre, şiddet ve mit devrim için zaruridir ve bu nedenle de makûl karşılanması gerekir. Marksist bile olsa, tarafsız ya da bilimsel bir mit çözümlemesine karşı çıkar. Marksizmin kendisini bir mit olarak görür, çünkü Marksizm, takipçilerini devrim yapmaları yönünde kışkırtır. Sorel, mitin gerçekliğine olan kayıtsızlığıyla Malinowski gibidir. Her ikisi için de önemli olan, mitin doğruluğuna inanılmasının, işe yaraması açısından yeterli olmasıdır. Ayrıca, Sorel'e göre mitin doğru olup olmadığını –bir devrimin başarısını– önceden anlamak mümkün değildir.

Malinowski'ye göre mit, topluma boyun eğmeyi onayan bir ideolojiyi makûl gösterir. Sorel'in düşüncesinde ise mit, topluma karşı çıkışı uygun gösteren bir ideolojidir. Sorel'in kuramını, yalnız hareket eden, etkin olmak yerine edilgen olan ve herhangi bir ideolojiye sahip olmayan Adonis vakasına uygulamak mümkün değil. Günümüzde Sorel'in kuramı, en çok, 11 Eylül saldırısını şeytani ve uluslararası bir güç olan Amerika'ya karşı atılmış bir ilk adım olarak gören teröristleri haklı çıkaran bir mite uygun olacaktır. Gelgelelim, Sorel'in kuramı, bir miti gerçek anlamda aydınlatmak yerine, daha ziyade onun sınıflandırılmasını sağlar.

René Girard

René Girard'ın Frazer'ın ayinsel mit görüşüne dönük yaklaşımına V. Bölüm'de değinmiştik; Girard'ın burada mit ve ayin arasındaki ilişkiyi dönüştürmenin yanında, kökenlerini ve işlevlerini de yeniden değerlendirdiği görülür. Her ikisinin de çıkış noktası, besin sağlamaktan çok, barışı sağlamaktır. Seçilen günah keçisi ister bir kral, ister sıradan biri olsun, kurban edilmelerinin amacı kışı değil, şiddeti sonlandırmaktır ki bu da Sorel'in dediği gibi *sorun* değil, *çözüm* getirir. Mit ve ayin doğayla değil, insanın doğasıyla, yani insan saldırganlığıyla başa çıkmaya çalışır.

Raglan ve Rank gibi Girard da, *Violence et le Sacré*'de Oidipus'un, ortaya koyduğu kurama en iyi örnek olduğunu belirtir. Krallığı sırasında Thebai'de hüküm süren, salgınla uzaktan yakından bir ilgisi olmayan Oidipus, Girard'a

göre aslında masum bir kurbandır. Ya gerçekten bir salgın olmamıştı ya da ayaklanmanın nedeni bu salgın değildi. Belki de salgın, toplumda bulaşıcı bir hastalık gibi hızla yayılan şiddetin mecazi bir karşılığıydı. Thebaililer arasındaki şiddetin yansımasını, Sophokles'in oyunlarında, Oidipus, Kreon ve Teiresias gibi başkarakterler arasında yer alan gerilimde de açıkça görebiliriz. Şiddeti sonlandırmanın ve toplumu koruyabilmenin tek yolu, toplumun savunmasız bir üyesini günah keçisi olarak seçmektir. Hatta Kral Oidipus'un taşıdığı leke iki kat fazladır ve bu da onu iki kat savunmasız yapar. O bir yabancıdır: Henüz Thebaili olduğu bilinmez ve tahta da verasetle değil, sfenksi yenerek sahip olmuştur. Ayrıca, doğumu sırasında tendonları yırtıldığı için topaldır da. Oidipus'un çöküşünün hemen ardından şekillenen mit, topluluğun suçu ona atarak kendini rahatlatması amacını taşır: Babasını öldürüp annesiyle evlenerek enseste bulaştığı için Thebaililer salgınla cezalandırılır. Ya da Sophokles'in Teiresias adındaki karakterinin bir iddiasıdır bu:

> Eğer Tiresias'ın söylediğini birebir olarak alırsak, Oidipus'a yönelttiği baba katli ve ensest gibi korkunç suçlamaları bildirenin doğaüstü güçler olmadığını ve bu nedenle "gerçeği" de yansıtamayacaklarını görürüz. Aslında, suçlamaların kaynağı, düşmanca geçen trajik bir tartışmanın karşılığında yapılan bir misillemedir. Oidipus, Teiresias'ı konuşmaya zorlayarak süreci istemeden başlatır. Teiresias'ın, Laios'un (Oidipus'un babası) ölümünde parmağı olduğunu söyler; Teiresias'ın karşılık vermesine, suçu ona atmasına neden olur. Laios'un ölümünden bir-

birlerini sorumlu tutmalarının nedeni, kurban olarak seçilmenin sorumluluğunu da birbirlerine yıkmaktır. Fakat, görülen o ki, toplumsal bir kuralın yıkımında herkesin payı olduğu için, bunun sorumluluğunu da herkes eşit bir biçimde taşır.

(Girard, *Violence et le Sacré*, s. 71)

Girard'a göre, gerçek olan, Thebaililerin sadece Teiresias ve Kreon'un sözlerine inanıp bu toplumsal krizin nedeninin Oidipus olduğuna karar vermeleridir. Zafere ulaşanların düşüncelerini doğru çıkaran ise sonrasında yaratılan mittir:

> Dini inanca sahip Thebaililer, şehirlerini sarsan son olayların nedenlerini, dertlerine derman niyetine, mitin tartışmaya kapalı anlatımında gördüler ve onu yeni bir toplumsal düzenin yol haritası yaptılar. Bunu yaparken de çektikleri tüm ıstırapların kaynağının salgın olduğuna kendilerini inandırdılar. Böylesine bir yaklaşım için kurbanın suçlu olduğuna dair mutlak bir inanç beslemek gerekir.
>
> (Girard, *Violence et le Sacré*, s. 83)

Daha sonra gerçekleşecek olayların kaynağı ise tek başına Oidipus değil, toplu şiddettir. Salgının sona erdiği doğrudur fakat hemen ardından, Kreon, Oidipus'un oğlu Polyneikes ve diğer oğlu Eteokles arasında taht kavgası çıkar. Girard'a göre Sophokles mite meydan okur fakat bunu asla açık etmez; bu nedenle Harrison ve Murray de dahil olmak üzere pek çok kişi oyunu, mite bir *meydan okuma*

olarak değil, onun dramatize edilmiş bir *yorumu* olarak görmüştür.

Oysa, *Oidipus Kolonos'ta* ile devam eden mit, Oidipus'u Thebaililerin acılarından sorumlu tutmaktan çok daha fazlasını yapar. Devamında onu bir kahramana dönüştürür. Oidipus'un kral olduğu sırada bile suçluyu bulmaya ant içerek ve şayet suçlu kendisiyse sürgün olmakta ısrar ederek tebaasına musallat olan salgını sonlandırmayı kendine ödev edinmesi, onu kahraman yapmaya yeter. Oysa, Girard'a göre, kahraman, Raglan'ın düşündüğü gibi, kendini feda eden devrik bir Oidipus değil, dik duran biri olmalıdır. Oidipus'un suçluyken bile Thebai halkını kurtarmaya gücü vardır. Orada bulunması nasıl bir salgına sebep olmuşsa, gidişi de salgını ortadan kaldırabilir. O, suçlu olduğu halde bir kahramandır. Salgını başlatacak ve sonlandıracak tanrısal bir kudreti her daim bulunur.

Oidipus'un şöhreti, *Oidipus Kolonos'ta* döneminde artmıştır. Yıllarca orada burada dolaştıktan sonra, Atina'nın yakınlarında yer alan Kolonos'a gelir ve bu sefer de Thebai'ye geri çağrılır. Thebai'nin refahı bir zamanlar onun sürgüne gitmesine bağlıyken şimdi ise geri dönüşüne bağlıdır. Oidipus ise bu teklifi geri çevirir; kaldı ki, *Kral Oidipus*'taki olaylara gore, Oidipus Thebai'de kalmak istemiş, fakat Kreon ve diğerlerinin zoruyla sürgüne gönderilmiştir. Kreon bu kez de onu yakalayıp Thebai'ye getirmeye hazırlanır. Kral Theseus ona sığınma hakkı tanır. Oidipus bunun karşılığında Atina'da gömüldüğü yerin, Atinalıları Thebaililere karşı koruyacağını söyler. Özet olarak, Oidipus'un macerası, *Kral Oidipus*'ta Thebai'nin tanrısal

kralı olarak başlar ve *Oidipus Kolonos'ta* anlatısında tanrısal ve hayırsever bir kral olarak biter.

Adonis

Eski Yunanlar psikolojik toylukla siyasi toyluk arasında bir bağ olduğunu düşünürlerdi: Adonis'in bir yetişkin olmayı başaramaması, bir yurttaş olmayı da başaramaması anlamına geliyordu. Adonis, sorumluluk sahibi olmayan, siyasi düzeyde çocukluk gösteren bir hükümete uygun olurdu ki bu tiranlıktır. Adonis'in anne gibi gördüğü tanrıçalara olan teslimiyeti de anaerkil bir topluma uygun düşer. Sadece onu ezen kadınlarla olan tecrübesi onu tüm diğer kadınları da bu şekilde görmeye iter ve bu nedenle onlara da sorgusuz sualsiz teslim olur.

Aile, şahıslar ile erkek yurttaşlar tarafından idare edilen site-devleti arasındaki ilişkiyi sağlar. Herodotos'un, yöneticilerinin bile yasalara tabi olduğu Antik Yunan *site-devletiyle* tüm yasaların üstünde olan yöneticilere sahip Doğu tiranlığı arasında çizdiği zıtlık, aile hayatında da kendini gösterir.

Herodotos, Doğu yönetimlerinin zorbalıklarını göstermek adına, bir dizi bozuk aile geleneği sıralar. Sardes kralı Kandaules, koruması Gyges'ten kraliçe soyunurken gizlice onu izlemesini ister. Bunun üzerine, kraliçe, Gyges'e kralı öldürmesini söyler (Herodotos 1.8-13). Solon, Lidya Kralı Krezus'a, gördüğü en mutlu adamın, iyi yetişmiş oğullarını ve yine öyle yetişen torunlarını görecek kadar yaşamış, meçhul bir Atinalı olduğunu söyler. Krezus'un ise biri sağır

ve dilsiz, biri de Adonis gibi çıktığı bir boğa avında kralın bir arkadaşı tarafından kazara öldürülen iki oğlu vardır ki oğlunu öldüren kişi daha önce de kaza eseri kardeşini öldürdüğü için babası tarafından kovulmuş biridir (Herodotos 1.29-33). Med Kralı Astiages, torunu Sirus'un tahtı ele geçirmesini engellemek için doğumu sırasında öldürülmesini emreder. Görevini yerine getiremeyen Harpagus'tan intikam almak isteyen Astiages, ona kendi öz oğlunu yedirir. Sirus en sonunda tahtı ele geçirir fakat büyükbabasını öldürmez (Herodotos 1.117-19). Sirus'un oğlu ve tahtının vârisi Pers Kralı Kambisas, iki kız kardeşiyle de evlenir; bunlardan birini ve erkek kardeşini öldürür. Aklını kaçırır ve çocuk sahibi olamadan ölür (Herodotos 3.31 - 32). Bu böyle gider; en berbatları ise Pers kralı Kserkses'tir.

Yunan zorbaların aile yaşamlarına bakacak olursak, Herodotos bunları görmezden gelmez, fakat daha çok sapkınlık olarak görür: Korynthoslu Periandros karısını öldürür, kayınpederinin yerini alır, yetenekli yegâne oğlunu ise uzağa gönderir (Herodotos 3.50.3-3.52.6). Atinalı Peisistratos ikinci karısının ailesinin lanetlenmesinden korktuğu için onunla "normal" bir cinsel ilişki kurmaz (Herodotos 1.61.1).

Adonis bir yurttaş olmayı başaramaz; çünkü o da tiranlar gibi bir aile hayatı sürdürmekten acizdir. Bir yandan da asla bir ailesi olmamıştır: Hiçbir zaman evlenmez, çocuğu olmaz ve genç yaşta ölür. Diğer yandan, doğduğunda da bir ailesi yoktur: Bir evlilikten değil, ensest bir ilişkiden doğar ve babası annesini öldürmeye çalışır. Dolayısıyla, yurttaşlığın önünde çifte engel vardır: Sadece toy biri olarak kalmaz, aynı zamanda annesinin de olgun davranamaması

nedeniyle bir şecereden de yoksun kalır. Herodotos'un bir aile reisi olmanın siyasi bir gereklilik olduğunu belirtmesinin çıkış noktası Aristotelesçi *Atina Anayasası*'nda şu şekilde kendini gösterir: "Yurttaşlık hakkı, ebeveynleri de birer yurttaş olan kişilere verilir."

İÖ 507'de Kleisthenes'in Atina yurttaşlığının esaslarından hısımlık kaidesini yerli olma kaidesiyle değiştirmesine dek, yurttaş olmanın önkoşulu bir ihvanın ya da bir akraba grubunun üyesi olmaktan geçiyordu. Demoslar (Attika bölgesindeki kasabalara verilen ad) en temel siyasi birlikler olarak ihvanların yerini aldıktan sonra bile ihvanlar önemini korudu. Yine de, İÖ 4. yüzyılda bile, herhangi bir ihvana ait olmayan bir Atinalı, yurttaş olabilmesine rağmen, mevkisi itibarıyla sıkıntı ve şüphe uyandırabiliyordu. Dahası, bir demos üyesi olabilmek de kalıtımsaldı. Sonuç olarak, bir yurttaş sayılmak için Kleisthenes'ten sonra *Atina Anayasası*'nda bir bölgeye ait olmak yeterli görünse de, bu bir yandan kalıtım meselesi de olmaya devam etti.

Antik Yunanlar toyluk ve davranış biçimi arasındaki bağlantıyı avcılıkla da kurdular. Adonis'in avcılıktaki talihsizliği, bir yetişkin olarak talihsizliğinin bir sembolüdür; avcıyken avlanır. Ne avcılığı ne de tehlikelerini bilir. Ya dünyanın çok anaç bir yer olduğunu, ya da tehlikelerine karşı Anatanrıça tarafından korunduğunu düşünür. Tehlikeli hayvanları ne gençliğin ne de güzelliğin durdurabileceğine dair kendisini uyaran Venüs'ü dinlemez.

İnsan ve avcı arasındaki bağ, insan ve yurttaş arasındaki bağın metaforu haline gelir. Pierre Vidal-Naquet'ye göre, avcılık, *Atina Anayasası*'nın gençlerin birer yurttaş olabilmeleri için şart koştuğu iki yıllık ordu yaşamının en

önemli bölümünü oluşturmaktaydı. Vidal-Naquet, bu yılların bir tür ergenlikten ya da *delikanlılıktan* çıkış ayini gibi olduğunu ve gençlerin o ana dek bildikleri dünyadan kendilerini koparmalarını sağladığını iddia eder. Bu sayede, *delikanlılar* bu yıllarını şehirde ve ailelerinin yanında değil, sınırlarda geçirir.

Oysa, Vidal-Naquet'nin belirttiğine göre, ileride yetişkin birer *hoplit* (zırhlı ve mızraklı piyade) olacak *delikanlılar*, bu disiplinden çok farklı olan avcılık alanında eğitilirler. Bu *delikanlılar*, geceleri dağlarda tek başlarına ve silah olarak sadece bir ağla avlanırken, kurnazlık göstermek zorunda kalacaklardı. *Hoplit* olduklarında ise, gündüz vakti, düzlüklerde, gruplar halinde ve mızraklarla avlanacak, böylece avlarını yakalayabilmek için cesaret ve yeteneklerini ortaya koyacaklardı. *Delikanlıların* ve *hoplitlerin* avcılıkları arasındaki tezatın amacı *delikanlılara* hoplit olmanın değerlerini gösterebilmekti. Vidal-Naquet *delikanlılıkla* avcılık arasında kurduğu bağı göstermek için iki kanıt sunar. İlk başvurduğu kanıt, Apaturia şenlikleriyle ilişkili olan mittir; Apaturia şenliklerinde Atinalı babalar, bir ihvan üyesi olan ve iki yıllık hizmetlerini tamamlamış on altı yaşındaki oğullarını yurttaş olarak kaydettirirlerdi. Vidal-Naquet, Atinalı Melanthios ya da "Kara Derili" mitinin *delikanlılar* için olumsuz bir örnek olduğunu da belirtir: Melanthios asla hoplit olamamış biridir. Hatta bir yetişkin olduğunda, rakibi Boiotia Kralı Ksantos'u ("Sarışın Olan") bile cesaret ve yetenekle değil, hileyle yener.

Vidal-Naquet ikinci kanıt olarak Aristophanes'in Melanion, Kara Avcı karakterinin betimlemesini gösterir:

Size küçük bir çocukken duyduğum
Bir hikâye anlatmak isterim:
Bir zamanlar evlenmek istemeyen ve yaşamak için dağları seçen
Melanion adında bir delikanlı varmış.
Zamanını tuzaklar kurup
yabani tavşanlar avlayarak geçirirmiş
ve bir de köpeği varmış
ve kadınlardan o kadar nefret etmiş ki bir daha evine geri dönmemiş.
Melanion kadınlardan tiksinirmiş ve biz bilge olanlar da tiksiniriz.

(Aristophanes, *Lysistrata*, 781-96)

Melanion ve delikanlılık arasındaki bağ, hem Melanion karakterinin Melanthios'un karanlık yönlerini taşımasından, hem de Melanion'un delikanlıvari bir avcı olup asla evlenmemiş olmasından kaynaklanır.

Eğer Melanthios'un avcılığı da savaşçılığı gibiyse, her ikisinin de avcılıkta pek fazla beceri sahibi olmadığını söyleyebiliriz. Adonis'in durumu ise daha da kötüdür: Avlanmayı hiçbir şekilde beceremez. Dolayısıyla, onun asıl sorunu Melanthios ve Melanion gibi ergenlikten yetişkinliğe geçememek değil, bebeklikten çocukluğa bile geçememesidir. Bir avcı olarak başarısız oluşu, bir yurttaş da olamayacağını gösterir. Mit, bu dikkat çekici derecede olumsuz örneği, yurttaşlığı övmek için kullanır.

SONUÇ:
MİT ARAŞTIRMALARININ GELECEĞİ

Şayet Tylor ve Frazer'ın kullandığı vakalardan yola çıkarak bir genelleme yapacak olursak, 19. yüzyıl mit kuramlarına göre, mitin bütünüyle fiziksel dünya ile ilgili olduğu görüşü ortaya çıkacaktır. Mitin dinin bir parçası, bilimin ilkel bir karşılığı olduğu düşünülmüş ve bu nedenle de mit tam anlamıyla modern kabul edilmişti. 20. yüzyılda Tylor ve Frazer'ın kuramlarına karşı çıkılmasının nedeni, miti bilimin karşısına koymaları ve böylece geleneksel mitleri göz ardı etmeleri, miti dinin bir alt öğesi olarak görmeleri, mitin konusunun salt fiziksel dünya olduğunu söylemeleri, işlevinin salt açıklama getirmek olduğunu ve doğru kabul edilemeyeceğini düşünmeleriydi.

Tylor ve Frazer'a karşı sergilenen tutumun belkemiği, bilim varken mitin olamayacağı görüşünü reddetmek olmuştur. 20. yüzyıl kuramlarının hedefi, mitin konumunu bilimin karşısında meydan okurcasına korumaya yönelikti. Ancak, fiziksel dünyayı açıklama konusunda yeri oldukça sağlam olan bilimin karşısında durmak, bunu yapmalarını sağlamadı. Bu doğrultuda daha kolay yollardan hiçbirini seçmediler: Bilimi "göreceli" kılmak, bilimi "sosyolojik"

kılmak ya da bilimi "mitleştirmek" gibi. Bunun yerine, *miti* tekrar tanımlamayı seçtiler. Mit dünya ile ilgili olsa bile, aslında onu açıklamıyordu ve bu nedenle de işlevi bilimden farklıydı (Malinowski, Eliade) ya da sembolik olarak okunduğunda bu dünya ile hiç mi hiç ilgisi yoktu (Bultmann, Jonas, Camus); ya da her ikisi de (Freud, Rank, Jung, Campbell) geçerliydi. 20. yüzyılda mitin bilimle uzlaşması, bilimin değil, mitin yeniden düzenlenmesiyle sağlanmaya çalışıldı. Bilimin güvenilirliği, postmodernizmin de ortaya çıkışıyla birlikte ancak yüzyılın sonunda sorgulanmaya başladı.

O güne dek bilimin üstünlüğünü tartışmayan 20. yüzyıl kuramları miti neden bilimle uzlaştırsınlardı ki? Neden 19. yüzyıl görüşlerini benimseyerek bilimi basitçe mite tercih etmesinlerdi? 20. yüzyıl buna cevap olarak, miti, salt fiziksel olguların birebir açıklaması (Tylor) ya da sembolik betimlemesi (Frazer) olarak görmenin, onun diğer *işlevlerinin* ve *anlamlarının* boyutlarını açıklamaya yetmemesini gösterir. Bu diğer işlevlerin ve anlamların söylenegelen kanıtlarına göre mit hâlâ varlığını korumaktadır. Eğer Tylor ve Frazer haklı olsalardı, mit çoktan yok olup gitmeliydi.

D. W. Winnicott

21. yüzyılın sorusu ise, bilimin otoritesini yoksaymayan ılımlı bir mit anlayışının gündelik hayata geri getirilip getirilemeyeceğidir. Ben de bu yöntemle yola çıkarak, İngiliz çocuk psikiyatristi ve psikanalisti D. W. Winnicott'un (1896-1971) oyunla ilgili analizini mite uygulamayı öneriyorum.

Winnicott'a göre, oyunun gerçekleri yansıtmadığı kabul edilir: Çocuklar sadece oyun oynadıklarının farkındadırlar. Oyun, bir kaşığı tren olarak görebilme imkânı sağlar ve ebeveyn de kaşığın gerçekten bir tren olup olmadığını sorma gereği duymaz. Fakat oyun sona erdiğinde tren yeniden bir kaşık olur. Yine de, oyun oynamak, fantezi olmaktan ya da gerçeklerden kaçmaktan çok daha öte bir yere sahiptir. Oyun, kişisel anlamlandırma yoluyla gerçekliğin yorumlanmasını sağlar. Gündelik hayattan bir şeyi –kaşık– alarak onu çok daha fazlasına –bir trene– dönüştürür.

Winnicott'a göre, oyun, sıradan İngiliz'in yetişkin dünyasında kendini sıklıkla bahçe işleri ve yemek pişirmeyle gösterir ki kişi her ikisiyle de dış dünyaya dair kişisel bir anlam geliştirir. Winnicott sanatı ve dini de bu şekilde değerlendirir ve insanın bunlar sayesinde çok daha derin bir anlam içeren bir dünya oluşturduğunu düşünür:

> Burada, gerçekliğin kabullenilmesi işinin asla sona ermediği, hiçbir insanın, içindeki ve dışındaki dünyanın gerçekliğiyle olan bağlantısından kaynaklanan gerilimden kurtuluşu olmadığı ve bu gerilimi azaltmak amacıyla sanat ya da din gibi pek fazla tartışma götürmeyen ara alanları deneyimlediği düşünülmektedir. Bu ara alan, oyunların içinde "kaybolmuş" küçük çocuğun oyun alanının doğrudan devamıdır.
>
> (Winnicott, *Transitional Objects and Transitional Phenomena*, s. 13)

Winnicott'un tanımına göre, oyun, bir tür "geçiş" etkinliğidir. Çocukluktan yetişkinliğe, fantezi dünyasının

derinlerinden dış gerçekliğe ve bilinen dış dünyadan bilinmeyen bir diğerine geçişi sağlar. Tıpkı bir çocuğun fiziksel bir nesneye –oyuncak ayı– tutunarak kendine daha sonra keşfedeceği dış dünyada güven verecek emniyetli bir alan yaratması gibi, bir yetişkinin de içselleştirdiği bir nesneye –bir hobi, bir uğraş, bir değer ya da bana göre bir mit– tutunması, çok daha büyük bir dünya ile başa çıkmasına olanak tanır. Bir çocuk oyuncak ayısının annesi olmadığını bilmesine rağmen nasıl hâlâ öyleymişçesine ona tutunuyorsa, bir yetişkin de mitin gerçek olmadığını bilmesine rağmen öyleymiş gibi davranmaya devam eder. İşte, mit de inanırmış gibi yapmaktır.

Şüphesiz, tüm mitler karşısında inanırmış gibi yapıldığını söyleyemeyiz. Bazı mitlerin –örneğin, dünyanın yaklaşan sonuna dair– kuşku götürmediğine inanılırken, bazılarına her iki yönden de bakılabilir – örneğin, süregiden inançlar bütünü, ideolojiler ve Marksizm gibi dünya görüşleri. İnanıyormış gibi yapılan mitler dünyanın bir çeşit *betimlemesini* sunmaktan çok, dünyaya dair bir çeşit *kılavuz* olma görevini taşırlar.

"Amerikan rüyası" mitini ise bu anlamda ele alamayız – bu tür bir değer yargısına mit denebilirse eğer. Bu değer yargısının ironik bir biçimde salt Amerika'da değil, tüm dünyada geçerli bir dogma olduğu ve gerçekleşmediği takdirde büyük bir hüsrana ve hayal kırıklığına da yol açtığı bir gerçektir. Ancak, bu mit, Amerikan hayatının aldatıcı bir yönü olmaktan öte, umut edilen karşısında inanırmış gibi davranmaya yöneliktir. Burada, Amerika fırsatlar *diyarıymış gibi* görülür. Bu mite günümüzde verebileceğimiz en iyi örneklerden biri de başarılı pazarlamacı Anthony

Robbins'tir. Onun miti, bir kaybedenken bir kazanan olma hikâyesidir. Peki Robbins'e göre insanları başarmaktan alıkoyan şey nedir? Denememek.

Doğrusu, Robbins'in miti fiziksel dünya ile ilgili olmaktan çok, sosyal dünya ile ilgiliydi. Oysa, daha büyük kudretlere sahip olduğuna inanılan ünlü kişilerin yaşamöykülerinin etkisi onunkinden çok daha fazladır. Onlar yürüttükleri kampanyalarla yoksulluğu, ırkçılığı ve diğer sosyal sıkıntıları ortadan kaldırmanın yanında, çevre kirliliğini bitirebilir, küresel ısınmayı durdurabilir ve tehlikedeki türleri de koruyabilirler. Onlar tüm ulusların, hatta Birleşmiş Milletler'in bile başaramadıklarını yapabilirler.

En çok yüceltilen ünlüler ise Hollywood yıldızlarıdır. Tıpkı Homeros'ta görülen türde bir tanrı kavramıdır karşımıza çıkan ve hatta Eski Ahit'teki gibidir. Nadir olarak birer kişi kabul edilen Hollywood yıldızları ekrana çıktıklarında devleşir, kılıktan kılığa girer ve filmlerle ölümsüzleştirilir. Nitelikleri abartılarak insanüstü bir hale gelirler: Cesur olmanın yanında korkusuz, hem iyi yürekli hem de birer aziz, hem güçlü hem de kudretli ve zeki olmanın yanında her şeyi bilendirler.

Şüpheci biri tanrıların her yerde tanrı olduğunu, film yıldızlarının ise sadece ekranda birer yıldız olup ekran dışında sıradan ölümlüler olduğunu söyleyecektir. Ancak, görülen o ki, hayranları için bu durum geçerli değil. Hayranlar, ekranda gördükleri niteliklerin ekran dışında da varolduğunu düşünme eğilimindedirler. Aslında, film yıldızlarının ekranda kendilerini canlandırdıkları, eğer kendileri de o durumda olsa aynı şeyleri yapacakları düşünülür. Hayranlar, en sevdikleri oyuncuların "gerçek hayat"ta

rollerindeki gibi olmamaları karşısında hayal kırıklığına uğrar ki aslında pek de uzun boylu olmayan Mel Gibson bu duruma örnek olabilir. Robert Mitchum, ondan askeri taktikler vermesini beklememeleri konusunda hayranlarını uyarmak durumunda kalmıştı. Greta Garbo ise güzellik imajını koruyabilmek için münzevi bir hayat yaşamak zorunda kaldı. Eşcinsel Hollywood oyuncuları, heteroseksüel rolleri kaybetmemek için kimliklerini sakladı. Tom Cruise ona her eşcinsel diyene dava açmak zorunda kaldı.

Denebilir ki, tanrı olarak doğulur, ama film yıldızı olunur. Ayrıca, bir film yıldızı olmanın nasıl kaprisli bir hal alabildiğini de biliyoruz. Fakat, pek çok hayrana göre film yıldızı olunmaz, doğulur. Lana Turner Hollywood Bulvarı'ndaki bir büfede masum masum sütünü içerken fark edildiğinde yoktan varedilmemiş, ama keşfedilmiştir.

Denebilir ki, film yıldızları, tanrılar gibi her arzu ettiklerini gerrçekleştiremezler. Oysa, çoğu hayrana göre hepimiz için geçerli olan yasalar onların karşısında işlemez. O nedenle de hayranlar çoğu zaman uyuşturucu kullanırken yakalanan (Robert Downey, Jr.), mağaza hırsızlığı yapan (Winona Ryder), hatta çocuk istismarcılığıyla suçlanan (Michael Jackson) o çok sevdikleri yıldızların tutuklanmalarını şakınlıkla karşılarlar.

Günümüzde ise film yıldızlarının çok daha fazla çeşitlilik göstermesi ve kahramanların yanı sıra anti-kahramanların da varlığı, sıradan bir hal almıştır. Gelgelelim, gişe başarısındaki en büyük etken, kadın ya da erkek olsun, ekrandaki oyuncunun yeteneği değil, dış görünüşüdür.

Hayranların ilgisini tanımlayan terimler aslında her şeyi açıklamakta: Yıldızlar "putlaştırılır" ve onlara "tapı-

lır". En büyüklerine de "tanrılar" denir. Birer "yıldız" olarak bizim ulaşamadığımız göklerde parıldarlar. Hayranları bir anlamda "yıldız çarpmışa" döner.

Benim film yıldızlarını modern tanrılar olarak görme iddiam, bugünlerde kimsenin abartılara pabuç bırakmadığı söylenerek tartışmaya açılabilir. Kimse Hollywood yıldızlarının bizlerden farklı olduğuna inanmaz. Gelirleri çok daha yüksek olabilir, ama onlar da hepimizin çektiği sıkıntılar ve dertlerle uğraşır. Bir yıldızın, onu ellerimizle tutmamızı sağlayacak olan "onaylanmamış" yaşamöyküsünden daha çok ne satabilir ki? Tabii ki, görünür olanın ardındakinin ifşa edilmesi: Ekrandaki çekici ve heteroseksüel görüntüsüne rağmen ekran dışında AIDS nedeniyle eriyip giden Rock Hudson'ın durumu, ekrandaki ve ekran dışındaki kişilik arasındaki farkı en iyi şekilde gözler önüne serer.

Günümüz hayranlarına bu üstünkörü bakış elbette yetersizdir. Hayranların yıldızları putlaştırmaya ve onlara tapmaya devam etmesinin nedeni onların kusurlarının farkında olmamaları değil, kusurlarını görmezden gelmeleridir. Bu kusurlar ya inkâr edilir ya da yoksayılır. Hayranlar bunları bilmiyor değildir, sadece bilmek istemezler ya da umursamazlar. Bağlılıkları düşünmeksizin değil, bilinçlidir. Winnicott'un görüşlerine göre yorumlarsak, ortada bir değer yargısından çok, inanır gibi yapmak olduğu görülür. İnanılanın karşısına konulan kanıtları reddetmek gerekir.

Sinemaya gitmek film yıldızlarının yüceltilmesine zemin sağlar. Sinema dışarıdaki dünyayı bloke eder ve ayrı bir dünya yaratır. Filmin etkisi ne kadar baskınsa, izleyici de o ölçüde nerede olduğunu unutur ve kendini ekranda

görünen zamanda ve mekânda bulur. "Gerçek hayat"ta asla olamayacak şeyler, filmlerde gerçekleşebilir. Filmlerde, tıpkı cennette de olduğu gibi, her şey mümkündür. Bunu "sadece filmlerde olur" sözü çok iyi açıklar. Sinemaya gitmek, inanmamayı askıya almak, olan biteni *sorgulamamaktır*. Sinemaya gitmenin bir diğer getirisi de, oyuncularla sadece ekran aracılığıyla olsa bile karşılaşabilmektir. Sinemaya gitmek kiliseye gitmeye, yani Tanrı'nın varlığına en yakın olunabilecek ve sadece kendine ait bir yere yapılan yolculuğa benzer. Sinemaya gitmek, miti ayinle harmanlar ve tanrıları yakınlaştırır; böylclikle, mit dünyaya geri gelir ve bilimle de herhangi bir çatışma yaşamaz.

KÜLTÜR KİTAPLIĞI

1- **SOKRATES**, Louis-André Dorion, Mart 2005
2- **NAPOLÉON**, Thierry Lentz, Mart 2005
3- **BİLİM-KURGU**, Jacques Baudou, Mart 2005
4- **ANADOLU UYGARLIKLARI**, Marc Desti, Nisan 2005
5- **PSİKANALİZ**, Daniel Lagache, Nisan 2005
6- **SOSYAL BİLİMLER**, Dominique Desjeux, Nisan 2005
7- **HİTİTLER**, Isabelle Klock-Fontanille, Mayıs 2005
8- **SOSYAL PSİKOLOJİ**, Jean Maisonneuve, Mayıs 2005
9- **YUNAN MİTOLOJİSİ**, Pierre Grimal, Mayıs 2005
10- **EMPRESYONİZM**, Marina Ferretti Bocquillon, Haziran 2005
11- **MEZHEPLER**, Nathalie Luca, Haziran 2005
12- **ŞARABIN TARİHİ**, Jean-François Gautier, Haziran 2005
13- **FELSEFE AKIMLARI**, Dominique Folscheid, Temmuz 2005
14- **JEAN-PAUL SARTRE**, Annie Cohen-Solal, Temmuz 2005
15- **HAÇLILAR**, Cécile Morrisson, Temmuz 2005
16- **İNGİLİZ EDEBİYATI**, Jean Raimond, Ağustos 2005
17- **ÜNİVERSİTELERİN TARİHİ**, C. Charle & J. Verger, Ağustos 2005
18- **CAZ**, Lucien Malson & Christian Bellest, Ağustos 2005
19- **TAPINAK ŞÖVALYELERİ**, Régine Pernoud, Eylül 2005
20- **ÇAĞDAŞ SANAT**, Anne Cauquelin, Eylül 2005
21- **BİLİM TARİHİ**, Pascal Acot, Eylül 2005
22- **DİNLER**, Paul Poupard, Ekim 2005
23- **ANTROPOLOJİ**, Marc Augé & Jean-Paul Colleyn, Ekim 2005
24- **KAPİTALİZM**, Claude Jessua, Ekim 2005
25- **BLUES**, Gérard Herzhaft, Kasım 2005
26- **NIETZSCHE**, Jean Granier, Kasım 2005
27- **JEOPOLİTİK**, Alexandre Defay, Kasım 2005
28- **RUS EDEBİYATI**, Jean Bonamour, Mart 2006
29- **BİLİM FELSEFESİ**, Dominique Lecourt, Mart 2006
30- **BUDACILIK**, Henri Arvon, Mart 2006
31- **BABİL**, Béatrice André-Salvini, Nisan 2006
32- **FANTASTİK EDEBİYAT**, Jean-Luc Steinmetz, Nisan 2006
33- **ANKSİYETE VE KAYGI**, André Le Gall, Nisan 2006
34- **ÇOCUK PSİKOLOJİSİ**, Olivier Houdé, Mayıs 2006
35- **SCHOPENHAUER**, Edouard Sans, Mayıs 2006
36- **ANTİK MISIR**, Sophie Desplancques, Mayıs 2006
37- **VİKİNGLER**, Pierre Bauduin, Haziran 2006
38- **VAROLUŞÇULUK**, Jacques Colette, Haziran 2006
39- **SANAT TARİHİ**, Xavier Barral I Altet, Haziran 2006

40- **ROMA İMPARATORLUĞU**, Patrick Le Roux, Temmuz 2006
41- **KIERKEGAARD**, Olivier Cauly, Temmuz 2006
42- **ALMAN EDEBİYATI**, Jean-Louis Bandet, Temmuz 2006
43- **MAYALAR**, Paul Gendrop, Ağustos 2006
44- **MİMARLIK TARİHİ**, Gérard Monnier, Ağustos 2006
45- **DİYABET**, Jean & Charles Darnaud, Ağustos 2006
46- **AVRUPA BİRLİĞİ**, Jean-Luc Mathieu, Eylül 2006
47- **DİLBİLİM**, Jean Perrot, Eylül 2006
48- **AZTEKLER**, Jacques Soustelle, Eylül 2006
49- **DADA VE GERÇEKÜSTÜCÜLÜK**, David Hopkins, Kasım 2006
50- **KÜRESELLEŞME**, Manfred B. Steger, Kasım 2006
51- **HAYVAN HAKLARI**, David DeGrazia, Kasım 2006
52- **HIRİSTİYANLIK**, Linda Woodhead, Aralık 2006
53- **GAZETECİLİK**, Ian Hargreaves, Aralık 2006
54- **EVRİM**, Brian & Deborah Charlesworth, Aralık 2006
55- **İSPANYA İÇ SAVAŞI**, Pierre Vilar, Ocak 2007
56- **YARATICILIK**, Michel-Louis Rouquette, Ocak 2007
57- **FELSEFENİN DOĞUŞU**, Giorgio Colli, Ocak 2007
58- **ANTİK FELSEFE**, Jean-Paul Dumont, Şubat 2007
59- **İNKALAR**, Henri Favre, Şubat 2007
60- **YAZIN KURAMI**, Jonathan Culler, Şubat 2007
61- **SOSYAL VE KÜLTÜREL ANTROPOLOJİ**, Monaghan & Just, Nisan 2007
62- **SPINOZA**, Roger Scruton, Nisan 2007
63- **TANGO**, Remi Hess, Nisan 2007
64- **İTALYAN EDEBİYATI**, Christian Bec & François Livi, Mayıs 2007
65- **DARWIN VE DARWINCİLİK**, Patrick Tort, Mayıs 2007
66- **SİYONİZM**, Ilan Greilsammer, Mayıs 2007
67- **FOBİLER**, Paul Denis, Ağustos 2007
68- **KLASİK SANAT**, Mary Beard & John Henderson, Ağustos 2007
69- **PLATON VE AKADEMİA**, Jean Brun, Ağustos 2007
70- **HABERMAS**, James Gordon Finlayson, Eylül 2007
71- **FREUD**, Roland Jaccard, Eylül 2007
72- **KAFKA**, Ritchie Robertson, Eylül 2007
73- **FENOMENOLOJİ**, Jean-François Lyotard, Ekim 2007
74- **EROTİZM**, Roger Dadoun, Ekim 2007
75- **TARİH**, John H. Arnold, Ekim 2007
76- **HOMEROS**, Jacqueline de Romilly, Aralık 2007
77- **ARİSTOTELES VE LİSE**, Jean Brun, Aralık 2007
78- **ANARŞİZM**, Colin Ward, Aralık 2007
79- **BİZANS TARİHİ**, Jean-Claude Cheynet, Mart 2008
80- **BARTHES**, Jonathan Culler, Haziran 2008
81- **ŞİZOFRENİ**, Marc-Louis Bourgeois, Haziran 2008

82- **İSLAM**, Dominique Sourdel, Eylül 2008
83- **SANAT KURAMI**, Cynthia Freeland, Eylül 2008
84- **PLATON**, Jean-François Mattéi, Eylül 2008
85- **FEMİNİZM**, Margaret Walters, Ocak 2009
86- **DESCARTES**, Tom Sorell, Ocak 2009
87- **KELTLER**, Venceslas Kruta, Ocak 2009
88- **MAX WEBER**, Laurent Fleury, Temmuz 2009
89- **RETORİK**, Michel Meyer, Temmuz 2009
90- **DEVLET**, Renaud Denoix de Saint Marc, Temmuz 2009
91- **SALSA VE LATİN CAZ**, Isabelle Leymarie, Ocak 2010
92- **FOUCAULT**, Gary Gutting, Ocak 2010
93- **İNSAN HAKLARI**, Andrew Clapham, Ocak 2010
94- **POETİKA**, Michel Jarrety, Mayıs 2010
95- **RUS DEVRİMİ**, S. A. Smith, Mayıs 2010
96- **FOTOĞRAF**, Roger Bellone, Mayıs 2010
97- **GALILEO**, Georges Minois, Ağustos 2010
98- **EPİSTEMOLOJİ**, Hervé Barreau, Ağustos 2010
99- **KEYNES VE KEYNESÇİLİK**, Pierre Delfaud, Ağustos 2010
100- **HEGEL VE HEGELCİLİK**, Jean-François Kervégan, Mart 2011
101- **ERGEN DEPRESYONU**, I Ienri Chabrol, Mart 2011
102- **MODA**, Dominique Waquet & Marion Laporte, Mart 2011
103- **LOCKE**, John Dunn, Ağustos 2011
104- **KÜRESEL ISINMA**, Mark Maslin, Ağustos 2011
105- **BAROK**, Victor-Lucien Tapié, Ağustos 2011
106- **BHAGAVADGITA**, Anonim, Eylül 2011
107- **HİNDUİZM**, Korhan Kaya, Eylül 2011
108- **İKTİSAT**, Partha Dasgupta, Eylül 2011
109- **SHAKESPEARE**, Germaine Greer, Aralık 2011
110- **SENFONİ**, Rémi Jacobs, Aralık 2011
111- **HUKUK FELSEFESİ**, Michel Troper, Aralık 2011
112- **RAMAYANA**, Anonim, Ocak 2012
113- **DEMOKRASİ**, Bernard Crick, Mart 2012
114- **FRANKFURT OKULU**, Paul-Laurent Assoun, Mart 2012
115- **KİTABIN TARİHİ**, Albert Labarre, Mart 2012
116- **MİT**, Robert A. Segal, Haziran 2012
117- **MODERN ÇİN**, Rana Mitter, Haziran 2012
118- **DÜŞLER**, J. Allan Hobson, Haziran 2012
119- **RÖNESANS**, Jerry Brotton, Kasım 2012
120- **PARANOYA**, Sophie de Mijolla-Mellor, Kasım 2012
121- **KITA FELSEFESİ**, Simon Critchley, Kasım 2012
122- **İDEOLOJİ**, Michael Freeden, Aralık 2012
123- **RÖNESANS SANATI**, Geraldine A. Johnson, Aralık 2012

124- **SOĞUK SAVAŞ**, Robert J. McMahon, Mart 2013
125- **MARX**, Peter Singer, Mart 2013
126- **POSTYAPISALCILIK**, Catherine Belsey, Mart 2013
127- **YUNAN SANATI**, Jean-Jacques Maffre, Haziran 2013
128- **MATEMATİK**, Timothy Gowers, Haziran 2013
129- **PSİKİYATRİ TARİHİ**, Jacques Hochmann, Haziran 2013
130- **ORTAÇAĞ FELSEFESİ**, Alain de Libéra, Ağustos 2013
131- **TASARIM**, John Heskett, Ağustos 2013
132- **TRAJEDİ**, Adrian Poole, Ekim 2013
133- **MODERNİZM**, Christopher Butler, Ekim 2013
134- **KÜBİZM**, Pierre Cabanne, Kasım 2013
135- **SOSYALİZM**, Michael Newman, Kasım 2013
136- **JUNG**, Anthony Stevens, Ocak 2014
137- **KUANTUM**, John Polkinghorne, Ocak 2014
138- **FAŞİZM**, Kevin Passmore, Nisan 2014
139- **KAOS**, Leonard Smith, Nisan 2014
140- **DERRIDA**, Simon Glendinning, Mayıs 2014
141- **MASONLUK**, Paul Naudon, Ağustos 2014
142- **ZEN**, Jean-Luc Toula-Breysse, Ağustos 2014
143- **BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI**, Michael Howard, Eylül 2014
144- **TIP TARİHİ**, William Bynum, Ekim 2014
145- **HEIDEGGER**, Michael Inwood, Ekim 2014
146- **KABALA**, Joseph Dan, Mart 2015
147- **İNSAN EVRİMİ**, Bernard Wood, Nisan 2015
148- **DÜNYA MÜZİĞİ**, Philip V. Bohlman, Nisan 2015
149- **SOYUT SANAT**, Alain Bonfand, Haziran 2015
150- **FRANSIZ DEVRİMİ**, William Doyle, Haziran 2015
151- **İMPARATORLUK**, Stephen Howe, Temmuz 2015
152- **GANDHİ**, Robert Deliège, Temmuz 2015
153- **ZEKÂ**, Ian J. Deary, Eylül 2015
154- **ANTİK FELSEFE**, Julia Annas, Eylül 2015
155- **ELEMENTLER**, Philip Ball, Ekim 2015
156- **PARİS'İN TARİHİ**, Yvan Combeau, Ekim 2015
157- **KARTACA**, Maria Giulia Amadasi Guzzo, Aralık 2015
158- **HOBBES**, Richard Tuck, Aralık 2015
159- **ABD TARİHİ**, Réne Rémond, Mart 2016
160- **CADILIK**, Malcolm Gaskill, Mart 2016
161- **SOSYOLOJİ**, Steve Bruce, Nisan 2016
162- **WITTGENSTEIN**, A. C. Grayling, Nisan 2016
163- **FİLM**, Michael Wood, Nisan 2016
164- **KUŞKUCULUK**, Carlos Lévy, Ağustos 2016
165- **TARİHÖNCESİ**, Chris Gosden, Ağustos 2016

MİT

ROBERT A. SEGAL

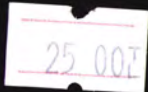
Türkçesi: NURSU ÖRGE

SON BİRKAÇ YÜZYIL BOYUNCA MİT ALANINDA YAPILMIŞ ÇALIŞMALARI TEMEL ALAN BU İNCELEME, ÖZÜNDE DİSİPLİNLERARASI BİR SORUŞTURMA OLARAK DEĞERLENDİRİLEBİLİR. ANTROPOLOJİ, SOSYOLOJİ, PSİKOLOJİ, EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ, FELSEFE VE DİNLER TARİHİ KİTABIN OMURGASINI OLUŞTURUYOR. MİTİN KÖKENİ, ANLAMI VE İŞLEVİ KONUSUNDA SORULAN SORULAR BAĞLAMINDA TÜM BU ARAŞTIRMA DİSİPLİNLERİ BİR ARAYA GELİYOR. VE ELBETTE TYLOR'DAN MALINOWSKI'YE, LEVI-STRAUSS'TAN FREUD'A KADAR TÜM BU ALANLARA YÖN VERMİŞ ONLARCA DÜŞÜNÜR, ARAŞTIRMACI...

Kültür Kitaplığı: 116; Din-Mitoloji: 10







D